Ph.u. 393-2

<36618573770016

<36618573770016

Bayer. Staatsbibliothek

8° Ph Un. Plattner
393 (2

J. 2432
Ph U 393-2

Philos. Opera varia. 233.

R

Ernst Platners
Philosophische
Aphorismen
nebst einigen Anleitungen
zur
philosophischen Geschichte.

Anderer Theil.

Staatsbibliothek

Leipzig,
im Schwickertschen Verlage, 1782.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

UNIVERSITÄTS STAATS BIBLIOTHEK MÜNCHEN

Das erste Hauptstück enthält eine allgemeine Betrachtung über die Tugend, inwiefern sie, eben so wie die Anordnung der Körperwelt, ein Mittel der göttlichen Weisheit zu dem großen Endzwecke der Glückseligkeit ist — ein Mittel, welches verschiedene Grade der Vollkommenheit und Wirksamkeit haben muß, je nach dem es in den verschiedenen Verhältnißen der Menschheit, zu dem göttlichen Endzwecke mehr oder weniger erfodert wird. Daraus wird am Ende der Schluß gezogen, daß in den gesitteten Ständen der polizirten Völker, die Tugend von einer höhern Art seyn müsse. Das zweyte Hauptstück untersucht die Fähigkeiten, welche der Mensch zur höhern und niedern Tugend hat. Diese sind: 1) moralische Vernunft, oder das Vermögen eine Gottheit und ihre Endzwecke, und in den göttlichen Endzwecken die gegenwärtige und zukünftige Bestimmung des Menschen, und den Werth der Glückseligkeit und der Tugend zu erkennen; 2) moralisches Gefühl; 3) Sympathie; 4) Geselligkeit. Diese Fähigkeiten werden ausgebildet und regiert durch die Kraft und Freyheit des Willens wovon das dritte Hauptstück, so wie von den Temperamenten *), und einigen dahin einschlagenden Materien,

*) Statt scythisches Temp. muß allenthalben lydisches ꝛc. statt scythische Sinnlichkeit, lydische ꝛc. gelesen werden.

insbesondere handelt. Das vierte Hauptstück enthält theils in kleinen Schilderungen, theils in kurzen Definitionen, eine psychologische Geschichte des untugendhaften Karakters, im Gegensatze des tugendhaften. Weil aber der Mensch zur Tugend nicht allein bestimmt und fähig, sondern auch verbunden ist, so wird zum Beschluß des Werkes, diese Verbindlichkeit ihren Gründen und Folgen nach erkläret. Um die dahin gehörigen Begriffe und Grundsätze desto deutlicher zu bestimmen, und vor allen Mißdeutungen sicher zu stellen, habe ich sie lieber in einem kleinen Gespräch entwickeln, als in kurzen Lehrsätzen andeuten wollen.

Die litterarischen Anmerkungen, will ich eben so angesehen haben, wie die in dem ersten Bande, deren Bestimmung in der Vorrede angegeben worden ist.

Ich werde keine philosophischen Aphorismen weiter schreiben, und denen die ich in diesen zween Bänden geschrieben habe, wünsche ich Leser, die sie beurtheilen und Richter die sie lesen mögen.

Leipzig in der Ostermesse 1782.

Philo-

Philosophische Aphorismen

Zweyter Theil.

Moralphilosophie.

Erstes Hauptstück.

Allgemeine Betrachtungen über die moralische Bestimmung des Menschen in der Welt.

1.

Die Bestimmung des Menschen nach göttlichen Absichten.

§. 1.

Was in Beziehung auf den Schöpfer Endzweck ist, das ist in Beziehung auf die Geschöpfe Bestimmung. Nun aber ist die Glückseligkeit der Endzweck des Schöpfers (I. 997.), folglich ist die Glückseligkeit die Bestimmung der lebendigen Geschöpfe.

§. 2.

Wenn viele Lehrer der Tugend den Endzweck der Welt und die Bestimmung des Menschen nicht Glückseligkeit nennen, sondern Verherrlichung Gottes, Gehorsam oder Tugend, u. s. w. so ist es oft nur

moralischere Einkleidung, nicht Leugnung des wahren Lehrsatzes.

§. 3.

Gehorsam gegen das göttliche Gesetz, Verherrlichung Gottes, Tugend u. s. w. (2) sind 1) die allervollkommensten Mittel zur vollkommensten Erreichung des göttlichen Endzwecks der Welt (I. 1013), haben 2) in sich selbst den Werth und das Verdienst der geistigen Vollkommenheit. 3) Diese Mittel sind verbunden mit Schwierigkeit und Anstrengung, und dadurch ausgesetzt dem Leichtsinn und der Gedankenlosigkeit der Menschen.

§. 4.

Ein Mittel, welches 1) zu der vollkommensten Beförderung eines höchstwichtigen Endzwecks das vollkommenste ist, 2) in sich Werth und Verdienst der geistigen Vollkommenheit hat, 3) mit Schwierigkeit und Anstrengung verbunden, und dadurch ausgesetzt ist dem Leichtsinn und der Gedankenlosigkeit der Menschen (3), wird durch die Denkart und den Sprachgebrauch sehr bald gleichgesetzt dem Endzweck, statt des Endzwecks genannt und gleich dem Endzweck befördert.

§. 5.

Dieß ist der Sinn und der Ursprung der obigen Ausdrücke (2) über die Bestimmung des Menschen.

§. 6.

Bey weniger Scharfsinn sind die Menschen geneigt, auf die schwächsten Veranlassungen des Sprachgebrauchs und der Meynung, die Mittel für die Endzwecke zu nehmen — unfähig Endzwecke zu finden, die nicht ausgedrückt sind in der Sprache und nicht bekannt in gangbaren Begriffen.

§. 7.

Wer das Mittel für den Endzweck nimmt und den Endzweck selbst nicht findet (6), der hält den wirklichen Endzweck für einen zufälligen Erfolg, wenn er sich äußert, und vermißt ihn nicht wo er fehlt.

§. 8.

Auf diese Weise haben einige den Gehorsam gegen das göttliche Gesetz, Verherrlichung Gottes, Tugend u. s. w. gehalten, für die wesentliche Bestimmung des Menschen und die Glückseligkeit für einen zufälligen Erfolg — den sie nicht achten wo er sich äußert und nicht vermissen wo er fehlt. (7)

§. 9.

Es liegen hierbey zum Grunde, unbestimmte Begriffe von der Verherrlichung Gottes.

§. 10.

Verherrlichung Gottes durch endliche Wesen, läßt sich gedenken als ein Bewußtseyn in dem gött-

lichen Geiste von seiner höchsten Vollkommenheit, in wiefern sie erkennen müßten alle mögliche Geister in allen möglichen Weltvorstellungen, nach der wesentlichen Einrichtung jeder gedenklichen Vernunft.

§. 11.

Dieses Bewußtseyn der unendlichen Vollkommenheit, in wiefern sie von allen möglichen vernünftigen Wesen erkannt werden müßte (10), ist eine Quelle der Seligkeit des göttlichen Geistes.

§. 12.

Diese Seligkeit des göttlichen Geistes (11) entsteht nicht durch dem wirklichen Preiß wirklich gewordener Wesen, sondern sie beruhet auf der deutlichen Vorstellung, daß seine Vollkommenheit die höchste sey, und erkannt werden müsse von allen möglichen vernünftigen Wesen, (10) ohne Rücksicht auf wirkliches Daseyn.

§. 13.

Der wirkliche Preiß (12) der Gottheit, die sich das Mögliche so deutlich vorstellt als das Wirkliche, durch wirklich existirende Geschöpfe, vermehrt keineswegs die Seligkeit, die aus der vorgestellten Verherrlichung aller gedenklichen vernünftigen Wesen entspringt, weil er nicht vermehrt die Deutlichkeit der Vorstellung in Gott, von seiner höchsten

Vollkommenheit, in wiefern sie erkannt werden müßte von allen möglichen vernünftigen Wesen. (11. 12)

§. 14.

Der wirkliche Preiß wirklich existirender Geschöpfe (12) ist 1) in einer Betrachtung ein Theil, in einer andern nur eine zufällige Beschaffenheit, der allgemeinen Verherrlichung Gottes durch alle mögliche vernünftige Wesen, welche in dem göttlichen Verstande auf das allerdeutlichste vorgestellt ist. (10)

§. 15.

So kann also, weil die Verherrlichung Gottes auf das allerdeutlichste in seinem Verstande vorgestellt ist (12), unabhängig von der Existenz derjenigen Geschöpfe, aus deren Vernunft sie nothwendig erfolgt, und weil die daraus entspringende Seligkeit von ihm genossen wird ohne mögliche Vermehrung, Verherrlichung nicht seyn der Endzweck Gottes in einer wirklichen Welt.

§. 16.

Verherrlichung Gottes läßt sich 2) gedenken als eine Offenbahrung seiner Vollkommenheit an lebendige und vernünftige Wesen.

§. 17.

Gott offenbahrt seine Vollkommenheit durch die

Vollkommenheit der Welt, und die Vollkommenheit der Welt durch die Glückseligkeit die sie wirkt.

§. 18.

In diesem Sinne des Ausdrucks (17) ist Offenbahrung der göttlichen Vollkommenheit und Herrlichkeit und Mittheilung der Glückseligkeit einerley — folglich der Endzweck der Verherrlichung Gottes nicht unterschieden von dem Endzweck der Glückseligkeit, noch die Bestimmung des Menschen zur Verherrlichung Gottes von der Bestimmung zur Glückseligkeit, noch, in wiefern diese vornehmlich durch die Tugend bewirkt wird, von der Bestimmung zur Tugend.

§. 19.

Einige Systeme der Bestimmung des Menschen beruhen auf falschen Begriffen von den Eigenschaften Gottes, z. B. Crusius Metaph. §. 285. ff.

1) Daß nicht das Wohlgefallen an der Glückseligkeit der Geschöpfe Gott wesentlich sey, sondern nur das Wollen der moralischen Vollkommenheit.

2) Daß nicht Glückseligkeit, sondern nur allein Erkenntniß der Dependenz von Gott, Gehorsam gegen sein Gesetz und Tugend der wesentliche Zustand der Geschöpfe sey.

3) Daß Gott die Tugend oder die Erfüllung seines

Gesetzes von den Geschöpfen fordere, nicht als das Mittel der Glückseligkeit — sondern ohne allen Endzweck aus einer innern Nothwendigkeit seiner Natur — und daß in dem Gesetz der Tugend so wenig Endzweck und so viel absolute Nothwendigkeit enthalten sey, als in den richtigen unfehlbaren mathematischen Verhältnissen der von Gott erschaffenen Körper.

4) Daß wenn auch Glückseligkeit der vollkommenste gedenkliche Endzweck einer Welt und die Tugend zu diesem Endzweck das vollkommenste Mittel wäre, die göttliche Weisheit dennoch weder die besten Endzwecke, noch die besten Mittel wählen müsse.

5) Daß also die Untugend von Gott nicht betrachtet und geahndet werde als ein Hinderniß des Endzwecks der Glückseligkeit, sondern als eine Beleidigung der göttlichen Majestätsrechte.

§. 20.

Der Grund harter Systeme über die Bestimmung des Menschen ist Empfindungslosigkeit des Herzens, Gleichgültigkeit gegen Glückseligkeit und Elend der Lebendigen, und Menschenverachtender Pietismus.

II.

Psychologische Lehrsätze von der Glückseligkeit und von den angenehmen Empfindungen.

§. 21.

Bey den Streitfragen über die Glückseligkeit ist oft vermengt worden das Problem der Psychologie mit dem Problem der praktischen Moral.

§. 22.

Das Problem der Psychologie (21) ist: zu erklären aus der menschlichen Natur den Zustand der Glückseligkeit.

§. 23.

Das Problem der praktischen Moral (21) ist: anzuzeigen die Quellen der Glückseligkeit.

§. 24.

Bey dem Problem der praktischen Moral (23) erscheint die Frage der Stoiker und Peripatetiker: ob die Mittel der Glückseligkeit ganz allein abhangen von dem innern Zustande des Menschen, oder zugleich von seinen äußerlichen Verhältnissen.

§. 25.

Epikurs Grundsätze sind Beantwortungen des psychologischen, Zenons Grundsätze Beantwortungen des praktischen Problems (22. 23). In so fern sind beyde einander nicht widersprechend.

§. 26.

Die Beymischung dieser Fragen der Moral (23. 24) hat beygetragen zu der Unbestimmtheit der Fragen der Psychologie. (22.)

§. 27.

Abgesondert die Fragen des praktischen Problems (23. 24), so ist die Auflösung des psychologischen (22) kein System über die Bestimmung des Menschen.

§. 28.

Glückseligkeit im psychologischen Sinn des Worts, ist der Zustand angenehmer Empfindungen. Im praktischen Sinn ist es die Mehrheit angenehmer Zustände in der Totalität des Lebens.

§. 29.

Entfernt muß werden von dem Wort angenehme Empfindungen (28) der Nebensinn thierischer Lust. Thierische Lust ist eine zufällige Bestimmung der angenehmen Empfindungen, nicht derselben Wesen.

§. 30.

So ist denn die Frage des psychologischen Problems: Was ist der Ursprung und das Wesen der angenehmen Empfindungen in dem Menschen?

§. 31.

Die menschliche Seele ist eine Vorstellkraft, und

alle ihre Wirkungen sind Ideen oder Vorstellungen im weitesten Sinn des Ausdrucks. (I. 12. 13.)

§. 32.

Nach dem bestimmtesten Sprachgebrauch heißen die bewußten Ideen der Sinnen Gewahrnehmungen, in so fern sie verbunden sind mit der Anerkenntniß der Merkmaale der Sache — Empfindungen, in so fern sie verbunden sind mit einem Bewußtseyn des gegenwärtigen Zustandes.

§. 33.

Nach dem bestimmtesten Sprachgebrauch heißen die bewußten Ideen der Phantasie Gedanken, in wiefern sie verbunden sind mit dem Anerkenntniß der Merkmaale der Sache — Empfindnisse, in wiefern sie verbunden sind mit dem Bewußtseyn des gegenwärtigen Zustandes.

§. 34.

So sind also Gewahrnehmungen in Beziehung auf die Sinnen, und Gedanken in Beziehung auf die Phantasie (32. 33) Wirkungen des Erkenntnißvermögens; Empfindungen in Beziehung auf die Sinne und Empfindnisse in Beziehung auf die Phantasie (32. 33) Wirkungen des Empfindungsvermögens.

§. 35.

Dennoch werden nicht von allen die Wirkungen

des Empfindungsvermögens in Beziehung auf die Phantasie (33) Empfindnisse genannt, und alle Wirkungen des Empfindungsvermögens (34) heissen auch ohne Unterschied Empfindungen.

§. 36.

So ist also eine Empfindung überhaupt und in der weitesten Bedeutung (35) ein Bewußtseyn des Zustandes. Keine Empfindung ist ohne Bewußtseyn, und bewußtlose Vorstellungen sind keine Empfindungen.

§. 37.

Weil jede Empfindung ein Bewußtseyn des Zustandes ist (36), welches allezeit entspringt aus einer sehr zusammengesetzten Idee (I. 33. 40) in welcher nicht auseinandergesetzt werden können Theil und Merkmaale (I. 30) so ist jede Empfindung eine undeutliche Idee. Eine Nebenursache der Undeutlichkeit ist die Lebhaftigkeit.

§. 38.

Wo ein Zustand eines lebendigen Wesens gesetzt wird, da wird gesetzt entweder eine gegenwärtige Vollkommenheit oder eine Unvollkommenheit seiner Natur; und jeder Zustand eines lebendigen Wesens ist ein bestimmter Grad in der Vollkommenheit seiner Natur, in welchem das lebendige Wesen etwas erreicht oder verfehlt hat.

§. 39.

Ein Zustand eines lebendigen Wesens, der weder eine Vollkommenheit wäre, noch eine Unvollkommenheit, ist nicht möglich. Demnach ist jedes Bewußtseyn des Zustandes und folglich jede Empfindung (36) das Bewußtseyn einer gegenwärtigen Vollkommenheit oder Unvollkommenheit (38). Und weil das Bewußtseyn einer Vollkommenheit, oder Unvollkommenheit nicht gleichgültig seyn kann, so ist jede Empfindung entweder angenehm oder unangenehm.

§. 40.

Wo eine Vollkommenheit oder Unvollkommenheit gesetzt wird, da wird ein Endzweck gesetzt. (I. 932) Und wo ein Zustand der Vollkommenheit, oder Unvollkommenheit von einem lebendigen Wesen mit Vergnügen oder Mißvergnügen empfunden wird (39), da muß sich dieser Zustand beziehen auf einen Endzweck des Wesens selbst, welches ihn mit Vergnügen oder Mißvergnügen empfindet. Anders wäre nicht gedenklich der Ursprung des Vergnügens und Mißvergnügens über den Zustand.

§. 41.

Ein Zweck eines lebendigen Wesens, (40) in wiefern es sich denselben zwar lebhaft jedoch undeutlich vorstellt, ist ein Trieb.

§. 42.

Wenn sich also ein lebendiges Wesen bewußt ist, eines Zustandes der Vollkommenheit oder der Unvollkommenheit (38. 39. 40) so hat es etwas entweder erreicht, oder verfehlt (38) in Beziehung auf einen Trieb. (41)

§. 43.

So ist also eine Empfindung ein lebhaftes aber undeutliches (37) Bewußtseyn des Zustandes (36) in Beziehung auf einen Trieb (42).

§. 44.

Die Empfindung ist angenehm oder unangenehm (40), jenachdem sie mit einem Triebe übereinstimmend, oder widersprechend ist.

§. 45.

Wenn der Trieb (41. 42) nicht vorhanden oder gegenwärtig nicht rege ist, auf den sich die Idee beziehe (44), oder wenn sich gegenwärtig die Idee nicht darstellt von der Seite, auf welcher sie zu einem Triebe Verhältniß hat, so erweckt die Idee weder Vergnügen noch Mißvergnügen, folglich keine Empfindung. (39. 40)

§. 46.

Wie sich die Triebe vermehren, so vermehren sich die Empfindungen.

§. 47.

Weil das Bewußtseyn des Zustandes (36. I. 33. 40) verknüpft ist an einen gewissen Grad der Lebhaftigkeit (I. 167. 168), so müssen die Ideen, welche in der Zusammensetzung (I. 33. 40) die Idee des Zustandes ausmachen, einen gewissen Grad der Lebhaftigkeit haben. Ein höherer Grad der Lebhaftigkeit in der zusammengesetzten Idee des Zustandes macht die Wärme der Empfindung.

§. 48.

Das Bewußtseyn des Zustandes ist die Empfindung selbst (36), und der Zustand ist allezeit das nächste Objekt der Empfindung. Bey einigen Empfindungen aber ist außer dem undeutlichen Bewußtseyn des Zustandes wirksam in dem Erkenntnißvermögen eine klare Vorstellung einer Sache; z. B. beym Genuß einer Speise, oder beym Anblick eines Gemäldes. Bey andern Empfindungen ist außer der Idee des Zustandes keine klare Vorstellung wirksam; z. B. bey den allgemeinen Empfindungen des Wohlseyns, der Zufriedenheit u. dergl.

§. 49.

Die mit den Empfindungen verbundenen Vorstellungen (48) sind nicht allezeit derselben Ursache, oft die Wirkung.

§. 50.

Die mit den Empfindungen verbundenen Vorstellungen (48) sind so innigst vermengt mit dem Bewußtseyn des Zustandes, daß sie scheinen das nächste Objekt der Empfindung zu seyn.

§. 51.

Der wirkliche Stoff und der nächste Gegenstand der Empfindung, ist nicht die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der Sache, welche zugleich klar vorgestellt wird (48), sondern des Zustandes (36). Weil aber die Idee des Zustandes allezeit undeutlicher ist, als die klare Vorstellung, welche das angenehme oder unangenehme Bewußtseyn verursacht oder begleitet (49), so ragt diese über jene hervor, beyde aber fließen in eine Idee zusammen, und die klare Vorstellung, obwohl das entferntere Objekt (48), scheint zu seyn das nächste Objekt der Empfindung (50).

§. 52.

Es ist in den Empfindungen, welche mit Vorstellungen verbunden sind (48), zugleich wirksam ein Wohlgefallen oder Mißfallen an der Sache. Dieses Wohlgefallen, oder Mißfallen, obwohl innigst und genau vereinigt mit der Empfindung selbst, d. h. mit dem Bewußtseyn des Zustandes (36), ist von ihr unterschieden — ist ein Urtheil

des Verstandes, folglich Wirkung des Erkenntniß-vermögens. Die genaue Vereinigung von beyden ist die andere Ursache der oben (50) angezeigten Täuschung.

§. 53.

So sind also, wenn Empfindungen mit klaren Vorstellungen verbunden sind (48), Wirkungen des Erkenntnißvermögens zugleich mit Wirkungen des Empfindungsvermögens (34) in der Seele.

§. 54.

Wenn die in der Wolfischen und Baumgartenschen Erklärung des Vergnügens namhaft gemachte, undeutlich oder sinnlich erkannte Vollkommenheit seyn soll eine Vollkommenheit nicht des Zustandes, sondern der Sache, so ist diese Erklärung nicht ganz richtig.

Wolfii Psych. Emp. §. 511. *Voluptas est intuitus seu cognitio intuitiua perfectionis, siue verae siue apparentis.* Näher kommt meinem Begriff die Baumgartensche Erklärung Metaph. §. 486. Wolf bezieht sich nicht mit völligem Recht auf die Erklärung des Cartes. Denn dieser meynt nicht die Vollkommenheit der Sache, sondern unser selbst — wo denn endlich alles auf die Eigenliebe hinausgeführt wird. S. *Cartesii* Epp. Tom. I. Ep. III. p. 11. Wolf aber, wie man gleich aus dem darauf folgenden 512. §. sehen kann, meynet die Vollkommenheit der Sache.

§. 55.

Das mit den Empfindungen vermengte Wohl-

gefallen oder Mißfallen (52) bezieht sich allezeit auf die undeutlich, jedoch klar erkannte Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der Sache selbst.

§. 56.

Je klärer die undeutlich erkannte Vollkommenheit oder Unvollkommenheit vorgestellt wird (55), desto wirksamer ist das urtheilende Wohlgefallen oder Mißfallen (52), und desto minder lebhaft das Bewußtseyn der selbsteigenen Vollkommenheit des Zustandes (38. 39). Je weniger klar aber die undeutlich erkannte Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der Sache vorgestellt wird, desto mehr ist sich die Seele bewußt der selbsteigenen Vollkommenheit des Zustandes, und desto minder wirksam ist das urtheilende Wohlgefallen oder Mißfallen. Dieses ist klar in den moralischen und ästhetischen, jenes in den sinnlichern Empfindungen.

§. 57.

Darum sind die allersinnlichsten Empfindungen diejenigen, welche nicht begleitet werden von Vorstellungen außerhalb der Idee des Zustandes (48), z. B. die allgemeinen Empfindungen des Wohlseyns, oder die auf kein besonderes Objekt der Sinnen und der Phantasie gerichteten Gefühle der Geschlechtslust. Nicht viel weniger Sinnlichkeit haben die Empfindungen der Gaumlust, so wie die grö-

bern Ergötzungen des Auges und des Ohres. Die wenigste Sinnlichkeit haben die geistigen Empfindungen des Verstandes und des Herzens. Zwischen den sinnlichen und geistigen Empfindungen stehen mitten innen die ästhetischen.

§. 58.

Die Vorstellungen, welche die Empfindung begleiten, verliehren sich oft für Augenblicke, und dann wird die Sinnlichkeit verstärkt. So entstehen Augenblicke der sinnlichern Entzückung in den ästhetischen Empfindungen, auch in den Empfindungen des Verstandes und Herzens (57). Umgekehrt wenn in dem Zustande der Sinnlichkeit klare Vorstellungen erwachen.

§. 59.

Je mehr sich bey den mit Vorstellungen begleitenden Empfindungen (48) die Seele bewußt ist ihres Zustandes, und je weniger der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der Sache (55. 56), desto mehr beziehet sich das urtheilende Wohlgefallen, oder Mißfallen (52) auf das erkannte Verhältniß der Sache zu dem Zustande (36) und desto weniger auf den allgemeinern Werth der Sache — umgekehrt je mehr sich die Seele bewußt ist der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der Sache, und je weniger ihres Zustandes.

§. 60.

Wenn das Wohlgefallen oder Mißfallen an einer Sache (52) mehr entspringt aus ihrem wahrgenommenen Verhältniß zu dem Zustande, als aus ihrem erkannten Werthe (59), so ist die Empfindung eigennützig — und umgekehrt.

§. 61.

Je sinnlicher (57) eine Empfindung ist, desto eigennütziger ist sie (60) — und umgekehrt. Auch hier sind die ästhetischen Empfindungen die mittlern (57).

§. 62.

Weil jedoch das eigennützige, oder uneigennützige Wohlgefallen (59. 60) etwas außerhalb der Empfindung und eine urtheilende Wirkung des Erkenntnißvermögens ist (52), die Empfindung selbst aber bestehet in dem Bewußtseyn des Zustandes (36), so ist eigentlich jede Empfindung nur darum angenehm, oder unangenehm (39), weil der Zustand angenehm oder unangenehm ist. Und so ist in diesem Sinne jede Empfindung eigennützig (60).

§. 63.

Die Veranlaßung zu der gewöhnlichen Eintheilung der Empfindungen, in körperliche und geistige ist zu ersehen in dem 56. §. Der Grund sowohl

als der wörtliche Ausdruck dieser Eintheilung bedarf einiger Anmerkungen.

§. 64.

Wenn körperliche Empfindungen (63) heißen sollen diejenigen, welche aus einem vollkommenen Zustande des Körpers, und geistige Empfindungen, welche aus einem vollkommenen Zustande der Seele entspringen: so drückt die Eintheilung (63) nur aus einen Unterschied des Mehr und Weniger, nicht einen Gegensatz wesentlicher Arten.

§. 65.

Jede Empfindung ist ein Bewußtseyn des Zustandes (36) des körperlichen und des geistigen (I. 33. 40). Aber in einigen Empfindungen ragt das Bewußtseyn des geistigen Zustandes, in andern das Bewußtseyn des körperlichen mehr hervor. Dieß lehren die folgenden Erläuterungen über den ursprünglichen Trieb der menschlichen Natur. s. §. 73 ff.

§. 66.

Sollen körperliche Empfindungen heißen diejenigen, welche mehr sinnlich sind (57) und weniger verbunden mit Wohlgefallen oder Mißfallen an einer Sache, als an dem Zustande (59. 60) im Gegensatz der geistigen (56. 57), so rechnet

man zu dem Wesen der Empfindung etwas das außerhalb der Empfindung ist (52).

§. 67.

Abgerechnet die hinzukommenden Wirkungen des Erkenntnißvermögens (52. 53. 66) sind alle Empfindungen sinnlich, im weitern Verstande.

§. 68.

Jedoch ist die obige Eintheilung der Empfindungen (63) richtig, mit diesen Einschränkungen und Bestimmungen (64 — 67).

§. 69.

Alle Empfindungen haben in der Mannichfaltigkeit ihrer Arten und Bestimmungen etwas Gemeinsames. Dieß lehret die Erfahrung in der allgemeinen Aehnlichkeit der verschiedenen Arten von Vergnügen und Mißvergnügen.

§. 70.

Weil nun in allen Empfindungen ist etwas Gemeinsames (69), und jede Empfindung sich beziehet auf einen Trieb (41), so muß in der menschlichen Natur wirksam seyn irgend ein allgemeiner Trieb, aus welchem erklärlich sey das was allen Empfindungen gemeinsam ist (69).

§. 71.

Ein Trieb, welcher wirksam ist in der menschli-

chen Natur überhaupt, ist, unabhängig von vorgängigen Erfahrungen des Vergnügens und Mißvergnügens, allein gegründet in Anlagen, die früher sind als Verhältnisse, und also angebohren und ursprünglich im engsten Sinne des Ausdrucks.

§. 72.

Ein Trieb ist angebohren und ursprünglich (71) in dem weitern und uneigentlichen Sinne des Ausdrucks, wenn in den Anlagen der Natur vorhanden ist, nicht dessen Wirksamkeit, sondern die Möglichkeit seiner Erzeugung aus Erfahrungen von Vergnügen und Mißvergnügen mit gedenklicher Voraussetzung der dazu nöthigen Verhältnisse.

§. 73.

Ein einiger Trieb ist angebohren und ursprünglich (71) in der engern Bedeutung des Ausdrucks: der Trieb des Lebens — theilbar der Abstraktion und der Sprache in zween Triebe: der Ideenbeschäftigung und des körperlichen Wohlstandes.

§. 74.

Daß dieser nach dem Anschein gedoppelte in der Wirklichkeit einige Trieb (73) angebohren sey (71), bezeugt die Erfahrung. Denn es ist in dem neugebohrnen Kinde früher der Trieb des Lebens, d. h. der Ideenbeschäftigung und des körperlichen Wohl-

standes, als die Erfahrung des Vergnügens oder Mißvergnügens, welches ihn erzeugen könnte (72). Das Zeugniß der Erfahrung wird unterstützt durch die beyden nachfolgenden Wahrheiten der Speculation.

§. 75.

1. Kein Wesen ist ohne Thätigkeit (738) und keine Thätigkeit ohne Bestreben nach Thätigkeit (I. 838). Nun aber sind alle Thätigkeiten einer Seele Ideen (I. 12. 22), folglich hat jede Seele ein Bestreben nach Ideen. Dieß ist der Beweis der Angebohrenheit in Ansehung des Triebes der Ideenbeschäfftigung (73).

§. 76.

2. Eine Seele ist ein Geist, der seine Ideen überkommt durch die Wirksamkeit eines Seelenorgans oder Körpers (I. 90 ff.). Weil nun dermaßen die Ideenbeschäftigung der Seele (73. 75) abhängt von der Wirksamkeit, d. h. von dem Wohlstande des Körpers: so muß jede Seele in dem Triebe der Ideenbeschäfftigung haben den Trieb nach dem Wohlstande des Körpers. Dieß ist der Beweis in Ansehung des Triebes nach körperlichen Wohlstande.

§. 77.

Bey allem Anschein der obigen Erklärung (76)

kann man dennoch nicht sagen, daß der Trieb nach dem Wohlstand des Körpers (76) untergeordnet sey dem Triebe der Ideenbeschäftigung (75). Beyde Triebe sind ein einiger Trieb — der Trieb des Lebens (73).

§. 78.

Obwohl der Trieb des Lebens d. h. der Ideenbeschäftigung und des körperlichen Wohlstandes (73. 75. 76) angebohren ist in dem engern Sinne des Ausdrucks (71), so wird er dennoch erweitert durch die Erfahrungen des Vergnügens und Mißvergnügens (72) in beyden Beziehungen (73).

§. 79.

Der jedesmalige gegenwärtige Zustand (38) ist nichts anders als der jedesmalige Grad von Leben in beyden Beziehungen. Nun aber ist eine Empfindung nichts anders als ein Bewußtseyn des gegenwärtigen Zustandes (36): folglich ist eine Empfindung ein Bewußtseyn des gegenwärtigen Grades des Lebens — in beyden Beziehungen (73).

§. 80.

So beziehen sich also alle Empfindungen auf den Trieb des Lebens d. h. der Ideenbeschäftigung und des körperlichen Wohlstandes (73). Und in jeder Empfindung hat die Seele von diesem Triebe etwas erreicht, oder verfehlt (38).

§. 81.

So ist also das Gefühl des Lebens in beyden Beziehungen das Formelle der angenehmen und unangenehmen Empfindungen, und die Seele empfindet nie eine angenehme oder unangenehme Sache, sondern der Grad des Lebens (73) welcher jetzt durch die Vorstellung der Sache bestimmt wird. Wiederholung der §§. 50. 51. 52. 53.

§. 82.

Epicur erklärt den Ursprung der angenehmen Empfindungen so einseitig aus dem Triebe des körperlichen Wohlstandes (76), als Sulzer aus dem Triebe der Ideenbeschäftigung (75). Beyde Triebe sind ein einiger Trieb (77) der Trieb des Lebens (73).

§. 83.

Die Unzertrennlichkeit jener beyden Triebe (77) in dem Triebe des Lebens (73) wird vornehmlich unterhalten durch folgendes Verhältniß der Seele mit dem Körper. Die Thätigkeit der Seele befördert die Wirksamkeit des Körpers und die Wirksamkeit des Körpers die Thätigkeit der Seele.

§. 84.

Die Triebe, welche nicht angebohren sind (71), können hinzukommende genannt werden.

§. 85.

Die hinzukommenden Triebe (84) beziehen sich allesammt auf den Trieb des Lebens (73) wie Mittel zu einem Endzweck, und alle Dinge, welche angenehme oder unangenehme Empfindungen erwecken, thun es durch diese Beziehung.

§. 86.

Die hinzukommenden Triebe (84) haben zum Gegenstand entweder die nächsten, oder die entferntesten Mittel des ursprünglichen Triebes (73).

§. 87.

Die sinnlichen angenehmen Empfindungen, welche entstehen aus dem Triebe nach den nächsten Mitteln des ursprünglichen Triebes (86), werden bewirkt durch alle Dinge, welche das Leben in Thätigkeit setzen. Dergleichen sind 1) angenehme Reize der Gefühlnerven, Geschlechtslust, Wohlschmack und Wohlgeruch, Ersättigung, Behaglichkeit, Thätigkeit, Ruhe, Gefühl von Gesundheit und Munterkeit, gröbere ohne intellektuellen Geschmack empfundene Annehmlichkeiten des Auges und des Ohres. Dieß alles bezieht sich auf den Trieb der Sinnlichkeit.

§. 88.

Auf den Trieb der Sinnlichkeit und durch die-

sen auf den Trieb des Lebens bezieht sich der Trieb 1) nach Eigenthum, 2) nach Macht, Wirksamkeit, Ehre und Beyfall, in wiefern diese Verhältnisse Mittel der Sinnlichkeit sind. Und daher die von diesem untergeordneten Triebe abhangenden angenehmen und unangenehmen Empfindungen.

§. 89.

Auf den Trieb des Lebens, jedoch in weiterer Entfernung, beziehen sich endlich auch die Triebe nach reinern geistigern Vergnügungen des Wohlwollens, der Geselligkeit, der Erkenntniß u. s. w.

§. 90.

Gleichwie man zu den reinern geistigen Empfindungen irrig rechnet das urtheilende Wohlgefallen (52), eben so rechnet man zu dem Triebe nach den reinern angenehmen Empfindungen den außerhalb dem Triebe bestehenden Endzweck des Verstandes.

§. 91.

Wenn der Mensch nach einer reinern geistigen Empfindung durch eine edle That oder weise Einrichtung strebt, so stellt ihm die Phantasie das Sinnliche (67) der daraus entstehenden Empfindungen dar, neben dem Intellektuellen des Endzwecks, und ein solches Bestreben ist zusammengesetzt aus einem Triebe der Sinnlichkeit (87) und

aus einem Endzwecke des Verstandes und der Bewegungsgründe. Und beydes vereinigt sich zur Bewirkung des vorgestellten Gutes in der Seele.

§. 92.

In wiefern also die Bestrebung ein Trieb ist, in so fern ist sie gerichtet auf sinnliches Vergnügen, in wiefern sie ein deutlich erkannter Endzweck ist, in sofern wird sie regiert von Bewegungsgründen (91).

Ueber den Unterschied des Erkenntniß- und Empfindungsvermögens findet man bey den Alten zwar nicht so bestimmte Erklärungen, als z. B. die Baumgartensche; jedoch findet man das Wesentliche der Begriffe. Was an einem andern Orte (I. 701) gesagt worden ist von dem Unterschied, den die Alten machen unter αἴσθησις und ἐπιστήμη, das gehört hieher nicht, obwohl die Worte ganz und gar scheinen eben diesen Unterschied anzuzeigen. Was wir in der Sprache der modernen Philosophie Empfindung nennen, das heißt bey den Alten nicht αἴσθησις, sondern πάθος, wie denn auch selbst Cartes und andere vor Leibnitzen das Wort Passio noch in dieser weitern Bedeutung nehmen. Αἴσθησις heißt auch eigentlich nicht einmal die sinnliche Vorstellung, sondern nur die körperliche Rührung der Organen. Die sinnliche Vorstellung setzen sie nicht in der sinnlichen, sondern auch in der vernünftigen Seele, welche das Aehnliche und Verschiedene in den Rührungen der Organen und also in den Objekten unterscheide. s. *Platonis* Theaet. p. 135 ff. *Aristoteles* de Anima Lib. III. Cap. II. Den Unterschied des Erkenntniß- und Empfindungsvermögens drücken die Alten aus durch

die tropische Eintheilung der Seele, in die vernünftige und vernunftlose. *Plutarch.* de Placit. Philos. Lib. IV. Cap. IV. *Aristot.* Magn. Moral. Lib. I. Cap. V. de Anima Lib. I. Cap. IX. Lib. II. Cap. III .(Helvetius s. I. die Anm. z. 56. §. hat auch in seinem Werke de l'Homme, eben so wie in dem Buche de l'Esprit, den Unterschied des Erkenntniß- und Empfindungvermögens geleugnet, ja auf den Satz, daß alles in dem Menschen Empfindung sey, beynahe sein ganzes System gegründet.) — Einige theilen die vernunftlose Seele in zween Theile, oder vielmehr den Trieb der Sinnlichkeit, in zween Triebe; z. B. Plato unterscheidet in dem ἀλογῳ, θυμικον und ἐπιθυμητικον Rep. L. IX. p. 734. vergl. *Laërt.* L. III. §. 67. *Plutarch.* l. c. Diese Eintheilungen sind moralisch, aber nicht psychologisch zu verstehen. Beym Laërz nennt Pythagoras das Empfindungsvermögen, oder das ἀλογον, νες, VIII. 30. welches beym Plato, Aristoteles u. s. w. allzeit das Gegentheil, nämlich Vernunftvermögen ausdrückt.— Unter den Neuern verdienen über das Empfindungsvermögen, außer Wolfs, Baumgartens und andern Systemen, gelesen zu werden Mendelssohns Briefe, und Sulzers Theorie über die ang. Empfindungen, und in der Theorie der Künste der Art. Empfindung, vorzüglich aber Eberhards, Campens und Herders Preißabhandlungen. — Anlangend die Psychologie der angenehmen Empfindungen insbesondere, so ist das System des Epikur mehr psychologisch; die Systeme der Stoiker sind mehr moralisch. Epikur setzt 1) das Wesen der Glückseligkeit, wie im Grund alle Philosophen, in dem Zustand angenehmer Empfindungen, (das ist seine ἡδονη), und das Wesen der angenehmen Empfindungen in dem Gefühle des körperlichen Wohlstandes τε σωματος ὑγιειαν

και της ψυχης ἀταραξια — τουτε γαρ χαριν ἁπαντα πραττομεν ὁπως μητε ἀλγωμεν, μητε ταρβωμεν. Dieß sind Epikurs eigene Worte aus seinen Briefen beym Laërz Lib. X. §. 128. Obwohl hier auch des geistigen Gefühls der Seele gedacht wird, so ist dennoch, besonders aus den Erläuterungen des Torquatus beym Cicero de Fin. Lib. I. II. ganz klar, daß Epikur diese Gemüthsruhe von dem Gefühle des körperlichen Wohlstandes abhängig macht. — Auch Plato scheint in dieser Materie viel gedacht zu haben. Er sagt, daß sich die angenehmen Empfindungen auf gewisse Grundtriebe beziehen müssen. Diese sind, der Trieb des Erkenntnisses, und der gedoppelte Trieb der Sinnlichkeit. Rep. Lib. IX. p. 734. In dem Philebus beweist er, daß das Vergnügen weder Erkenntniß, noch Sinnlichkeit allein sey. Wenn man nun diese beyden Hauptsätze zusammen nimmt, so ist es eben so viel als wenn Plato sagte: die angenehmen Empfindungen beziehen sich auf den Trieb der Ideenbeschäftigung, innigst und genau vereinigt mit dem Triebe des körperlichen Wohlstandes. In dem Timäus giebt Plato mehr physiologische, als psychologische Erklärungen — vornehmlich über den körperlichen Schmerz. Aus eben diesen Erläuterungen im Timäus verstehet man, was das heiße, voluptas in motu; so wird vom Epikur, Aristipp u. s. w. beym Cicero oft gesagt, eos voluptatem in motu ponere. Das ist nichts anders als Wirksamkeit des Empfindungsorgans, welches Plato (l. c. p. 1069.) εὐκινητον nennt. Κινησις heißt hier nichts anders als Empfindlichkeit der Nerven. Und daher nennt auch Plato δυσκινητον alles Unempfindsame in dem menschlichen Körper; wovon er die Knochen, Knorpel u. dergl. selbst zum Beyspiel anführt. Also das körperliche Vergnügen, welches τη κατα κινησιν ἐνεργειᾳ βλεπεται, heißt so viel als körperliche Lust im engern Verstande. Die Hypo-

these des Abt Pouilly: daß das Vergnügen bestehe in Thätigkeit ohne Beschwerde, kommt auf dasselbige hinaus. s. dessen Theorie des Sentiments agreables in dem II. Vol. des Temple du Bonheur; in welcher Sammlung man mehrere Abhandlungen findet, vornehmlich auch die Schrift von Kästner über die oben angezeigte Cartesianische Hypothese von der alleinigen Beziehung des Vergnügens auf die Eigenliebe des Menschen, s. Tom. III. Kästner findet ebenfalls, daß Wolfs Erklärung ganz etwas anders ist, als die Cartesianische. Eine eigene Hypothese über die Natur des Vergnügens hat der italiänische Verfasser, dessen Schrift Hr. Meiners übersezt hat — Ueber den Mißverstand in der Eintheilung des geistigen und körperlichen Vergnügens habe ich mich ausführlicher erklärt in der Abh. über die Stoische und Epicurische Erklärung des Vergnügens in der N. Bibl. der schönen W. B. XIX. — Das wenige Psychologische, was sich in den Stoischen Erklärungen beym Cicero finden läßt, kommt auf den Trieb der Ideenbeschäftigung (73.75) hinaus. Eine ziemlich deutliche Stelle darüber ist de Fin. Lib. III. Cap. V.

§. 93.

In wiefern auch reinere geistige Vergnügungen (89) Empfindungen sind, in so fern sind sie Gefühle des Lebens (81). in wiefern sie verbunden sind mit Urtheil des Verstandes, in sofern sind sie Wohlgefallen an Vollkommenheit (52).

§. 94.

Die angenehmen Empfindungen sind entweder lebhaftere Empfindungen des Vergnügens, oder ein

stiller Zustand der Zufriedenheit * (Indolenz). Wenn das lebhaftere Vergnügen ein namhaftes Gut zum Gegenstande hat, so heißt es Freude.

* Diese Empfindung der stillern Zufriedenheit ist es ganz offenbar, welche Epicur mit seiner ἀταραξία oder ἀπονία meynet. (Cicero übersetzt es vacuitas doloris, indolentia.) Er setzt dieser Empfindung die lebhaftern Bewegungen des Vergnügens (χαρα, ευφροσυνη) entgegen, s. Epicurs Brief beym Laerz Lib. X. §. 136. Wenn übrigens Epicur behauptet, daß diese Indolenz summa voluptas sey, so ist es moralisch, als summum bonum zu verstehen. Aber die Gegner des Epicur beym Cicero de Fin. lib. II. nehmen den Satz psychologisch, und daher entstehen, besonders in den ersten Kapiteln, die Streitigkeiten über die Existenz einer angenehmen Empfindung, die weder Vergnügen noch Schmerz, und doch das höchste Vergnügen sey. Beym Plato kommt dieses psychologische Problem auch zum Vorschein, s. *Platonis* Philebus p. 390 ff.

§. 95.

Gemischte Empfindungen werden genannt diejenigen, in welchen die allen Empfindungen gemeinschaftliche Zusammensetzung des Angenehmen und Unangenehmen bemerkbar ist. Die gemischten Empfindungen sind weniger ergötzend; ihr Reiz ist tiefer eindringend, ihr Genuß weniger befolgt von Ueberdruß und von Erschlaffung des Geistes.

Ueber die gemischten Empfindungen ist Plato in dem Philebus ziemlich ausführlich p. 394 ff. Die Ab-

Handlung von Herrn Moses über diese Materie gehört vorzüglich hieher.

§. 96.

Einige Arten von angenehmen und unangenehmen Empfindungen werden geschwächt und endlich ganz vernichtet durch die Zergliederung der Idee des Gegenstandes in einen deutlichen Begriff.

§. 97.

Diese Zergliederung ist nur möglich bey denjenigen Empfindungen, welche begleitet sind mit einer klaren Vorstellung einer angenehmen oder unangenehmen Sache (48). Weil die Idee des Zustandes unfähig ist der Zergliederung und folglich der Deutlichkeit, so können durch Zergliederung nicht vernichtet werden diejenigen Empfindungen, in welchen außer der Idee des Zustandes nicht vorhanden ist eine klare Vorstellung (48. 57).

Herr Moses in seinen Briefen über die Empfindungen und andere Schriftsteller pflegen diesen Satz allgemein auszudrücken.

III.

Moralische Lehrsätze von der Glückseligkeit in Rücksicht auf den Endzweck Gottes.

§. 98.

Wenn auch erwiesen ist die Bestimmung des Men-

schen zur Glückseligkeit (1 — 18), so bleibt dennoch übrig die Frage: in welcher Art (56. 63) von angenehmen Empfindungen diese Glückseligkeit bestehe?

§. 99.

Von den körperlichen angenehmen Empfindungen, die sich theils unmittelbar, theils mittelbar beziehen auf den Trieb der Sinnlichkeit, ist ein zureichendes Verzeichniß enthalten in dem 87. und 88. §.

§. 100.

Zu dem geistigen Vergnügen (64. 89) gehören folgende angenehme Empfindungen: 1) die Seligkeiten des Denkens und Nachdenkens in der mannichfaltigen Abwechslung, Verbindung, Zergliederung und Aufklärung der Ideen und das damit verbundene selbstschmeichelnde Gefühl des Scharfsinnes, des Witzes und überhaupt der Verstandskraft; sowohl bey der einsamen Beschäfftigung des Geistes, als auch in dem Umgange mit aufgeklärten Menschen — auch bey der Bemerkung von Unvollkommenheiten, Thorheiten ꝛc. 2) die Empfindung ästhetischer Vollkommenheiten der Werke der Natur und der Kunst belebt von Ideen des Schönen, Großen, Erhabenen; 3) und vornehmlich jeder Zustand des Wohldenkens und Wohlhandelns — in mannichfaltiger Verbindung mit dem

frohen Gedanken der Gottheit, des künftigen Zustandes — begleitet von dem Bewußtseyn selbsteigener moralischer Güte.

§. 101.

Der Mensch hat bey der Entscheidnng der §. 98 angezeigten Frage zu sehen 1) auf den Endzweck der göttlichen Weisheit, 2) auf den Zusammenhang des gegenwärtigen Zustandes mit dem zukünftigen.

§. 102.

I. In Beziehung auf die Weisheit Gottes (101) haben überhaupt alle angenehme Empfindungen der lebendigen Wesen, als Theile der allgemeinen kosmischen Summe der Glückseligkeit (I. 1045), ohne Ausnahme, einen allgemeinen kosmischen Werth in dem göttlichen Verstande.

§. 103.

Alle angenehme Empfindungen jedoch, welche nachtheilig sind der Glückseligkeit des Wesens, welches sie genießt, oder der Vollkommenheit des Systems, sind Uebel in der Welt, und nicht gemäß dem göttlichen Endzweck, folglich zuwider der menschlichen Bestimmung (1—18. 98); obwohl zugelassen und angeordnet zur größern Vollkommenheit des Ganzen in der allgemeinen kosmischen Verbindung der Dinge (I. 1047).

§. 104.

Alle angenehme Empfindungen, welche nicht sind von diesem widrigen Einfluß (103), sind ohne Ausnahme, und ohne Unterschied des geistigen und körperlichen Vergnügens (63. 64) gemäß dem göttlichen Endzweck und folglich der Bestimmung des Menschen (103).

§. 105.

Die Eintheilung in wahre und scheinbare Güter ist fanatisch, wenn unter jenen verstanden wird allein das geistige, unter diesen das sinnliche Vergnügen.

§. 106.

Die Eintheilung in wahre und scheinbare Güter (105) ist philosophisch, wenn verstanden wird unter den letzteren der Genuß einzelner angenehmer Empfindungen, welche nachtheilig sind der Glückseligkeit, in der Totalität der menschlichen Bestimmung (103).

§. 107.

Unangenehme Empfindungen sind nur dann gemäß dem Endzweck Gottes und der Bestimmung des Menschen, wenn sie nothwendig sind zu der Glückseligkeit des Leidenden in der Totalität des Lebens, oder zu der Vollkommenheit des Systems in dem kosmischen Zusammenhang der Dinge (I. 1047).

§. 108.

So ist also kein moralischer Werth in dem Leiden des Schmerzes und in der Beraubung des Vergnügens — an sich selbst und ohne die obige Beziehung (107).

§. 109.

II. Anlangend den Zusammenhang des gegenwärtigen Zustandes mit dem zukünftigen (101), so ist klar aus den obigen Lehrsätzen (103 — 108) in Verbindung mit richtigen Begriffen von der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes (I. 1007—1014), daß dem sinnlichen Vergnügen an sich und ohne jene Beziehungen (103) nicht folgen können zukünftige Strafen, noch der zwecklosen Aufopferung, oder Erduldung, zukünftige Belohnungen (I. 1016).

§. 110.

Obwohl das gegenwärtige Leben des Menschen nur dann glückselig ist, und gemäß seiner Bestimmung, wenn es fähig macht zu dem zukünftigen Zustande, so wird dennoch nicht erfordert eine vorbereitende Angewöhnung an einen geistigern Zustand, ohne Unterschied menschlicher Fähigkeiten und Verhältnisse.

§. 111.

Kein Genuß ist entgegen der zukünftigen Bestim-

mung (109), welcher nicht streitet mit den Endzwecken der gegenwärtigen.

§. 112.

Aller Genuß, bey welchem der Mensch seine gegenwärtigen Fähigkeiten und Verhältnisse nicht anwendet so vollkommen als möglich, ist entgegen seiner gegenwärtigen Bestimmung und dadurch der zukünftigen (110. 111).

§. 113.

Die Bestimmung des Menschen ist mehr das geistige, als das sinnliche Vergnügen (98), wenn er besitzt diejenigen Fähigkeiten und Verhältnisse (112), aus deren vollkommensten Gebrauch das geistige Vergnügen entspringt.

§. 114.

Die Bestimmung des Menschen ist weniger das geistige als das sinnliche Vergnügen (98. 113), wenn seine Fähigkeiten und Verhältnisse (112) in der vollkommensten Anwendung nicht zureichen zu der Bewirkung des geistigen Vergnügens.

§. 115.

Diese Fähigkeiten und Verhältnisse (112) werden mehr oder weniger vermißt 1) in wilden Völkern, 2) in unaufgeklärten Menschen der ungesitteten Stände, 3) in der frühern Jugend. Demnach kann hier nicht statt finden die Bestimmung zum geistigen Vergnügen.

§. 116.

Obwohl das Leben wilder Völker, unaufgeklärter Menschen in ungesitteten Ständen, und der frühern Jugend (115) fast allein Genuß des sinnlichen Vergnügens ist, ohne namhaften Antheil des geistigen, so ist es dennoch, wenn nicht möglich war eine vollkommenere Anwendung der vorhandenen Anlagen und Verhältnisse (112), nicht entgegen der zukünftigen Bestimmung (109. 110). Denn die Uebereinstimmung des gegenwärtigen Lebens mit der zukünftigen Bestimmung erfordert eine vorbereitende Angewöhnung an einen geistigern Zustand, nicht ohne Unterschied der menschlichen Fähigkeiten und Verhältnisse (110).

§. 117.

Weil diese Fähigkeiten von verschiedenem Grade und diese Verhältnisse (112. 113. 114) von verschiedener Art sind, so ist nicht möglich eine allgemeine Regel der Bestimmung der Menschheit zu dem geistigen Vergnügen (98).

§. 118.

Die Folgen einer Denkart, welche die Bestimmung des Menschen nach falschen Begriffen theils von den Eigenschaften Gottes (109. I. 1007. 1014), theils von dem Zusammenhang der gegenwärtigen Bestimmung mit der zukünftigen (110. 116) ohne

alle jene Rückstichten setzt in dem geistigen Vergnügen, sind: 1) Ausschließung der rohern Völker aus der Klasse der guten Menschen; 2) unduldsame Verurtheilung aller Freuden des sinnlichen Vergnügens (87. 88) oft mit Verfolgungsgeist und Haß begleitet; 3) selbstzufriedene Einbildung von der ungleich größern Anzahl thörichter und böser Menschen (I. 1030). Undank gegen die Wohlthaten des gegenwärtigen Lebens; Indolenz und Unthätigkeit bey dem Mangel der Glückseligkeit in der Welt; göttlichen Endzwecken widersprechender Büßungs- und Aufopferungsgeist; einsamere Sinnlichkeit; Heucheley.

Moßheim sagt selbst (s. *Cudworth* Tom. II. p. 1185) das, was nach dem theologischen Redegebrauch Verherrlichung Gottes in Rücksicht auf den Endzweck der Welt und die Bestimmung des Menschen genannt werde, sey nichts anders als die Glückseligkeit, und auch zum Theil von den Kirchenvätern also verstanden worden. Er findet daher Baylens Declamationen wider diesen Lehrsatz der Theologie ganz unnütz. Es ist jedoch gewiß, daß viele ältere und neuere Kirchenlehrer im eigentlichsten Verstande behauptet haben, die Bestimmung des Menschen sey nur allein die Verherrlichung Gottes. Damit hangen zusammen zween Hauptbegriffe der Moral: 1) die Einschränkung der menschlichen Bestimmung auf die Uebungen der Andacht und Religion; 2) die Verwerflichkeit alles sinnlichen Vergnügens. In dem ersten Gedanken gieng man so weit, daß man sagte: Gott habe in der Welt keine andere Absicht als die Kirche-

und daraus wurde gefolgert, die Welt sey nur um der Gläubigen willen erschaffen, und so seyen also die Gläubigen allein die rechtmäßigen Eigenthümer der Welt. s. *Barbeyrac* Tr. de la Morale des Peres p. 291. Hieraus bewieß man nun sehr leicht die Rechtmäßigkeit der grausamsten Kriegsunternehmungen der Christen in heydnischen Provinzen. — Es ist fast unglaublich, daß sogar ein Malebranche dergleichen Meynungen hegen konnte, und doch sagt er Tr. de la Nature et de la grace P. I. p. 3. ausdrücklich: *Dieu n'a fait le monde, que pour les prédestinés.* Anlangend die Ausschließung des sinnlichen Vergnügens von der Bestimmung des Menschen, so ist diese offenbar durch Mißverstand der christlichen Sittenlehre in die Philosophie gekommen, welcher seinem ersten Ursprunge nach zum Theil von den ersten Gnostikern, zum Theil aber und vornehmlich von den Montanisten, welche auch Phrygier genannt werden, und von den Tatianisten, oder Enkratiten aus dem zweyten Jahrhundert herzuleiten ist. Will man diese Sittenlehre in ihrer größten und lächerlichsten Strenge sehen, so lese man die Montanistischen Schriften des Tertullian, z. B. de cultu foeminarum, de spectaculis, et persecutione u. a. m. — Diese Fragen von der Bestimmung des Menschen und von dem Werth des geistigen, oder sinnlichen Vergnügens, müssen nicht vermengt werden mit der Frage von dem höchsten Gute, so wie sie die Epicureer, Peripatetiker und Stoiker abhandeln. Denn diese Fragen, (welche an einem andern Orte vorkommen werden,) setzen nichts voraus, als die eigene Klugheit und Wahl des Menschen. Hier aber ist erstens Rücksicht genommen worden auf den Willen und Endzweck Gottes, welche Rücksicht bey dieser Frage von den heydnischen Weltweisen sehr wenig genommen wird.

Zweytes Hauptstück.

Von den moralischen Fähigkeiten des Menschen.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Betrachtung dieser Fähigkeiten.

I.

Von der Beziehung der moralischen Fähigkeiten auf den Endzweck dieser Welt.

§. 119.

Die Gottheit erreicht den Endzweck der Glückseligkeit (I. 997), theils durch die äußerliche Vollkommenheit der Körperwelt (I. 942. 960), theils durch Eigenschaften der lebendigen Wesen.

§. 120.

Auch alles Uebel entspringt aus Unvollkommenheiten theils der materiellen, theils der geistigen Wesen (I. 1024).

§. 121.

Weil jedoch in beyden Wesenarten (119) die Vollkommenheit größer ist als die Unvollkommen-

heit, und alles verbunden ist nach den Regeln der höchsten Weisheit (I. 1045), so wird durch das Uebergewicht des Guten über das Böse (I. 1048) erreicht der Endzweck Gottes in dem Universum (I. 997. 998).

§. 122.

Alles was Gut genannt werden kann, bezieht sich, zu folge dem Grundbegriffe (I. 932 ff.), auf Glückseligkeit der Lebendigen.

§. 123.

Alle lebendige Wesen, vernunftfähige und vernunftlose, moralische und unmoralische, tugendhafte und lasterhafte, tragen bey zum Endzweck der Glückseligkeit — theils in sich selbst, theils in den Mitgeschöpfen — erstens durch den allgemeinen kosmischen Zusammenhang der Dinge, nach der vollkommensten Anordnung der göttlichen Weisheit (I. 1047).

§. 124.

Ein Wesen, das auf keine Weise beytrüge zum Endzweck der Glückseligkeit (I. 997), wäre kein möglicher Theil der Schöpfung in Beziehung auf die göttliche Weisheit (I. 992).

§. 125.

Demnach haben alle Wesen und alle lebendige Wesen erstens einen allgemeinen kosmischen Werth.

(123). Und weil keines ist ohne allen Beytrag zum Endzweck der Glückseligkeit (124), so ist keines ganz böse, ganz unvollkommen.

§. 126.

Wenn die Ursache von der geistigen Wirkung eines lebendigen Wesens nicht allein ist die nothwendige Aeußerung seiner Triebe und die vorher geordnete kosmische Verbindung der Dinge (123. I. 1045), sondern ein Wollen des gewirkten Guten, dann hat sie außer dem allgemeinen kosmischen Werth (123) moralischen Werth (I. 905. 906).

§. 127.

So haben die geistigen Wirkungen 1) der Thiere, 2) lasterhafter Menschen, obwohl sie nicht ermangeln des Beytrags zum Endzweck der Glückseligkeit (125), nur den allgemeinen kosmischen (123) nicht den moralischen Werth (126. I. 905. 906).

§. 128.

Das vorgängige Wollen (126) des Guten, welches eigennützig oder uneigennützig gewirkt worden ist, ist der allgemeinste Begriff von dem moralischen Werth (126) einer geistigen Wirkung eines vernunftfähigen Wesens — und zugleich der wesentliche Charakter der Tugend.

§. 129.

Der Mensch hat Anlagen zu befördern theils die Glückseligkeit seiner selbst, theils der Mitgeschöpfe. Daher die bekannte und wahre Unterscheidung der eigennützigen Triebe und mittheilenden Neigungen.

§. 130.

Die eigennützigen Triebe (129) sind überhaupt enthalten in dem Triebe nach selbsteigenen angenehmen Zuständen, in wiefern dieselben nicht verbunden sind mit der Vorstellung von den angenehmen Zuständen anderer, oder nicht aus dieser Vorstellung entspringen.

§. 131.

Welche Triebe in der menschlichen Natur die eigennützigen (129. 130) sind, wird erkannt aus dem Verzeichniß der angenehmen Empfindungen, welches enthalten ist in dem 87. §. Auch ein Theil der geistigen Vergnügungen (89. 100) bezieht sich auf die eigennützigen Triebe (62).

§. 132.

Die mittheilenden Neigungen (129) abhängig von der angenehmen Vorstellung fremder Glückseligkeit, sind Wirkungen der allgemeinen Geschöpf- und Menschenliebe. Ihr bekanntes Verzeichniß ist enthalten in den letztern Lehren der Moralphilosophie,

von den moralischen Aeußerungen des Gemüthes. Den Grund derselben erklärt der II Abschnitt dieses Hauptstücks.

II.

Von den verschiedenen Graden der Tugend unter den Menschen, in Verhältniß gegen den Endzweck dieser Welt.

§. 133.

Die Moralphilosophen übertreiben oft in einseitigen Abstractionen die moralische Vollkommenheit des Menschengeschlechts.

§. 134.

Mit einem unrichtigen Ideal (133) von der menschlichen Natur, ist man in Gefahr die moralische Güte zu vermissen in dem größern Theile des Menschengeschlechts.

§. 135.

Die Gottheit erreicht den Endzweck der Glückseligkeit (I. 997) durch unendlich verschiedene Grade der Tugend in den eigennützigen Trieben und mittheilenden Neigungen (129).

§. 136.

In folgenden Hauptgraden sind befaßt alle mögliche und wirkliche Grade der Tugend.

I. In den eigennützigen Trieben:

1) Berechnung einzelner angenehmer Zustände gegen die Totalität des gegenwärtigen Lebens.

2) Gegen die zukünftige Bestimmung (109).

3) Geschmack weniger an den sinnlichen (87. 88) als an den reinern geistigen Vergnügungen (100), in Verbindung mit der Fähigkeit glückselig zu seyn bey den widrigen Schicksalen des gegenwärtigen Lebens.

4) Ein Trieb nach Glückseligkeit, in welchem die Seele mehr denkt an den Endzweck und an die Verherrlichung Gottes, und an den Genuß seiner Vollkommenheit (17. 18), als an selbsteigene angenehme Zustände.

§. 137.

Wo der Trieb nach Glückseligkeit entfernt ist von allen diesen Nebenbestimmungen (136), da ist er ein nothwendig bestimmender Trieb, folglich ohne moralischen Werth und ohne Tugend (126).

§. 138.

Wo die eigennützigen Triebe des Menschen, und namentlich die sinnlichen (87. 88), einfach sind, wie seine Erfahrungen von Lust, da sind sie weder nachtheilig der gegenwärtigen, noch gefährlich der zukünftigen Bestimmung (109); und dann bedarf der Mensch jener Berechnungen nicht (136. No. 1. 2).

Und so lebt er in den eigennützigen Trieben, obwohl ohne Tugend (137), dennoch nicht wider den Endzweck Gottes. Wiederholung des 110. §.

§. 139.

In welchem Maaße die eigennützigen Triebe, und namentlich die sinnlichen (87. 88. 138), mannichfaltiger und stärker sind, in demselbigen bedarf der Mensch höherer Grade der Tugend (136); theils wegen der gegenwärtigen, theils wegen der zukünftigen Bestimmung (109).

§. 140.

Des dritten Grades (136. No. 3) bedarf der Mensch in den gesitteten Ständen; theils um den Trieb der Sinnlichkeit und den eigennützigen Trieb einzuschränken, theils um sich die nothwendige oder freywillige Entbehrung des sinnlichen Vergnügens vergüten zu können, durch den Genuß des geistigen, und durch Empfindungen der Gelassenheit, Standhaftigkeit und Großmuth. Die höhere und feinere Wirksamkeit der gesitteten Stände ist nicht möglich, ohne diesen Grad der Tugend (136. No. 3) der eigennützigen Triebe.

§. 141.

Des vierten Grades (136. No. 4) bedarf nur der aufgeklärtere Mensch, um dem Genuß der ge-

genwärtigen Glückseligkeit zu ertheilen ein stärkeres Interesse, welches die gemeinere Art zu empfinden für ihn nicht enthält, und in ihm außerdem geschwächt wird durch die ernsthaftere Hinsicht auf den künftigen Zustand, durch die Oberherrschaft der mittheilenden Neigungen (129. 132), und durch die philosophische Analysirung des Vergnügens (96. 97).

§. 142.

Wo dieser Grad von Tugend ist in den eigennützigen Trieben (136. No. 4. 141), da ist eine Fertigkeit der Seele, mit jedem Genuß deutlich oder dunkel, bewußt oder unbewußt zu verbinden die Idee des höchsten Wesens. Und diese Fertigkeit ist die Eigenschaft des vollkommensten und glückseligsten Menschen.

§. 143.

Der erste Grad ohne den zweyten (136. No. 1. 2) ist nicht hinreichend in polizirten Menschengeschlechtern. In rohen Völkern findet man oft keinen höhern als diesen.

§. 144.

Man kann den zweyten Grad niedere, den dritten Grad höhere Tugend der eigennützigen Triebe nennen. Der erste ist eine unvollkommenere Bestimmung des zweyten, und der vierte eine

vollkommenere Bestimmung des dritten (136. No. 1. 2. 3. 4). Niedere Tugend im niedern, höhere Tugend im höhern Grade.

§. 145.

In folgenden Hauptgraden sind befaßt alle mögliche und wirkliche Grade der Tugend

II. In den mittheilenden Neigungen:

1) Elterliche Liebe.

2) Physisches Gefühl für fremden Schmerz, und daher Mitleiden, Enthaltung von Gewalt und Unrecht — jedoch ohne thätiges Bestreben, Schmerz abzuwenden, oder Glückseligkeit zu befördern.

3) Thätiges Gefühl der Gutherzigkeit für fremden Schmerz.

4) Gutherziges Vergnügen an fremder Glückseligkeit, jedoch ohne Thätigkeit.

5) Gutherziges thätiges Vergnügen an fremder Glückseligkeit.

6) Raisonnirte, thätige Theilnehmung an fremden Schmerz, — und damit verbunden raisonnirtes, thätiges, aufopferndes Vergnügen an fremder Glückseligkeit, und beydes entweder

a) nach unbestimmten Begriffen von den Eigenschaften des höchsten Wesens: in Abhängigkeit

von Hoffnung und Furcht wegen des künftigen Zustandes, und in Zusammenhang mit dem stärkern Einfluß gutherziger Empfindungen; oder

b) nach bestimmten Begriffen von den Eigenschaften und Endzwecken des höchsten Wesens, in Verbindung mit der darauf beruhenden Geschöpf- und Menschenliebe und philosophischem Interesse für die Glückseligkeit in der Welt; mehr regiert von Grundsätzen des Wohlwollens, als von Empfindungen der Gutherzigkeit.

§. 146.

Alle diese Grade der Tugend in den mittheilenden Neigungen (145) können zurückgeführt werden auf diese beyde: höhere und niedere Tugend. Die höhere Tugend ist enthalten nur allein in dem Grade 6. b. (145.). Die übrigen Grade (145. No. 1—6. a) sind niedere Tugend.

§. 147.

Der erste Grad, die elterliche Liebe (145. No. 1), ist gleichsam eine Mittelgattung zwischen den eigennützigen Trieben (136) und mittheilenden Neigungen (145).

§. 148.

In Beziehung auf den Endzweck dieser Welt sind

nothwendig jene höhere oder niedere Grade der mittheilenden Tugend (145), 1) nach dem Grade der geselligen Verbindung; 2) in polizirten Menschengeschlechtern nach dem verschiedenen Maaße der Wirksamkeit in den gesitteten, oder ungesitteten Ständen.

§. 149.

I. Nach dem Grade der geselligen Verbindung. Wo die Menschen beysammen leben mehr in Haufen, als in Gesellschaften, und jedes Individuum die Bedürfnisse des Lebens findet in den Gaben der Natur und in der alleinigen Anwendung seiner Kräfte; da ist in Beziehung auf den Endzweck der Glückseligkeit (135) hinreichend, außer der elterlichen Liebe (147), der zweyte Grad mit seinen Aeusserungen: unthätiges Mitleiden, Enthaltung von Gewalt und Unrecht ꝛc. (145. No. 2).

§. 150.

Sparsamkeit aus Ungunst der Natur, feindselige Verhältnisse, erfordern und bewirken in rohen Völkern den dritten, vierten und fünften Grad (145. No. 3. 4. 5), und daher thätiges Mitleiden, Dienstfertigkeit, Dankbarkeit, Ehrlichkeit und Rechtschaffenheit — oft bis zum Anschein der Großmuth.

§. 151.

II. In polizirten Menschengeschlechtern nach

dem verschiedenen Maaß der Wirksamkeit ꝛc. (148). Die Wirksamkeit der gesitteten Stände ist 1) größer, 2) mehr abhängig von eigenen Begriffen, als von Mustern und Vorschriften; 3) mehr ausgesetzt dem Reiz der eigennützigen Triebe (87. 88. 136), folglich der Kollision mit den mittheilenden Neigungen (145).

§. 152.

Das Gegentheil in allen diesen Betrachtungen (151) gilt von den ungesitteten Ständen (148).

§. 153.

Die höhere Tugend ist allein der Grad 6. b: (145. 146) das philosophische Wohlwollen. Die niedere Tugend ist entweder nur Gutherzigkeit (145. No. 2. 3. 4. 5) oder unphilosophisches Wohlwollen (145. No. 6. a).

§. 154.

Das philosophische Wohlwollen (153) erfodert bestimmtere und aufgeklärtere Begriffe von den Eigenschaften und Endzwecken des höchsten Wesens (145. No. 6. b).

§. 155.

Das unphilosophische Wohlwollen (145. No. 6. a) ist von dieser Aufklärung (154) entfernt, und darum verträglich mit vielen unrichtigen Begriffen des Aberglaubens.

§. 156.

Die alleinige Gutherzigkeit (145. No. 1—5) = ohne alles Wohlwollen, d. h. ohne allen Einfluß gewisser Begriffe von den Endzwecken und Eigenschaften des höchsten Wesens (154) ist schlechterdings unzureichend für den Endzweck der Glückseligkeit in polizirten Menschengeschlechtern (151).

§. 157.

Es leben rohe Menschengeschlechter, die eines höhern Grades (156) nicht theilhaftig scheinen.

§. 158.

Das unphilosophische Wohlwollen (155) ist zu schwach in denjenigen Leistungen, welche nicht zunächst folgen aus dem unbestimmtern und strengern Begriff der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, und nicht eingeschärft werden durch die Furcht künftiger Strafen, oder bewirkt werden können durch alleinige Regungen der Gutherzigkeit. Seine größte Wirkung in den mittheilenden Neigungen ist ein höherer Grad der Mildthätigkeit und überhaupt der Theilnehmung an dem körperlichen Leiden der Menschen. Die Menschenliebe ist in ihm mehr Frömmigkeit gegen Gott, als Achtung gegen das Geschlecht. Seine Wirksamkeit ist vornehmlich in der Wahl der Gegenstände eingeschränkt durch Parthey-

lichkeit und Vorurtheile. Es ist unfähig aller Aeusserungen des Patriotismus.

§. 159.

Hieraus erhellet die Unzulänglichkeit des unphilosophischen Wohlwollens in den gesitteten Ständen (151. 155. 156).

§. 160.

Obwohl in rohern Menschengeschlechtern erreicht werden kann der Endzweck Gottes in den eigennützigen Trieben ohne Tugend (138): so ist dennoch in den mittheilenden Neigungen (145), auch da, wo nur Haufen und nicht Gesellschaften von Menschen leben (149), allenthalben nothwendig irgend ein Grad der niedern Tugend.

Des zweyten Hauptstücks

Zweyter Abschnitt.

Besondere Betrachtung der moralischen Fähigkeiten des Menschen.

I.

Verzeichniß derselben.

§. 161.

Weil die Tugend nach der weitesten Bestimmung des Begriffs bestehet in einem Wollen des Guten, und weil die Gesinnungen sowohl als die Wirkungen des Menschen, dadurch erlangen die Moralität, daß sie aus dem Wollen des Guten entspringen, nicht aus nothwendig bestimmenden Trieben (126), so sind moralische Fähigkeiten überhaupt diejenigen Eigenschaften des Menschen, aus welchen entstehen kann das Wollen des Guten.

§. 162.

Der Mensch will das Gute entweder in Beziehung auf sich selbst, oder in Beziehung auf seine Mitgeschöpfe. Und also hat der Mensch Tugend theils in den eigennützigen Trieben, theils in den mittheilenden Neigungen. Demnach giebt es mo-

ralische Fähigkeiten zu der Tugend in den eigennützigen Trieben und in den geselligen Neigungen (129. 136. 145).

§. 163.

Die allgemeinen moralischen Fähigkeiten des Menschen überhaupt sind diese fünf: 1) moralische Vernunft; 2) moralisches Gefühl; 3) Sympathie; 4) Geselligkeit; 5) Freyheit des Willens. Alle diese moralische Fähigkeiten (162) beziehen sich auf die mittheilenden Neigungen (145); die moralische Vernunft, das moralische Gefühl und der freye Wille beziehen sich auch auf die eigennützigen Triebe (136); die Sympathie und Geselligkeit nur allein auf die mittheilenden Neigungen (145).

§. 164.

Jedoch wirkt die Tugend in den mittheilenden Neigungen allezeit zurück auf die eigennützigen Triebe, und auch Sympathie und Geselligkeit (162. 163) wird eine moralische Ursache der Tugend in den eigennützigen Trieben.

§. 165.

Weil es Grade giebt der Tugend in den eigennützigen Trieben sowohl als in den mittheilenden Neigungen (135. 136. 145), so sind die moralischen Fähigkeiten so verschieden in den Menschen, als die Grade der Tugend in beyden Arten.

§. 166.

Zu der niedern Tugend in den eigennützigen Trieben (136. No. 2. 144) wird erfordert allein die Freyheit des Willens und das moralische Gefühl (163), zu der höhern (136. No. 3. 144) die moralische Vernunft (163).

§. 167.

Zu der niedern Tugend in den mittheilenden Neigungen (145. No. 1—6. a. 146) wird erfordert 1) Sympathie, 2) moralisches Gefühl, 3) Geselligkeit, 4) Freyheit des Willens (163); zu der höhern Tugend (145. 6. b) die moralische Vernunft und die Freyheit des Willens (163).

§. 168.

Die moralische Vernunft (163) ist in der höhern Tugend beyder Arten (144. 146) nicht eine von jenen fünf Fähigkeiten (163) unterschiedene Eigenschaft, sondern der höhere Grad und die vollkommenere Bestimmung derselben insgesammt.

II.

1) Ueber die moralische Vernunft.

§. 169.

Die moralische Vernunft (163. 168) ist das ganze System von bestimmten oder unbestimm-

ten Begriffen über die Eigenschaften und Endzwecke Gottes, (145. No. 6. a. b.) aus denen die höhere, oder die niedere Tugend (146), d. h. die Beförderung der Glückseligkeit mit Rücksicht auf die Endzwecke des höchsten Wesens, nothwendig erfolgt, wenn diese Begriffe verbunden sind mit lebendiger Ueberzeugung.

§. 170.

Jenes System bestimmter Begriffe (145. No. 6. b. 168.), welches die höhere Tugend wirkt, ist enthalten in folgenden Grundsätzen:

1) Es ist ein Gott, der Urheber der Welt, und ein höchstvollkommener Geist.

2) Dieser denkt und will die größte mögliche Glückseligkeit der Lebendigen, als den höchsten Endzweck der Welt (I. 997); und seine Weisheit hat alle beysammenseyende und nach einander folgende Dinge angeordnet und verbunden zu diesem Endzwecke (I. 1047).

3) Die größte Bestimmung des Menschen ist der künftige Zustand.

4) Nur das ist Vollkommenheit, Würde und Glückseligkeit des Menschen, was ähnlich ist den Eigenschaften, und gemäß dem Endzwecke des höchsten Wesens.

5) Folglich ist die Bewirkung 1) selbsteigener Glück-

seligkeit, durch Genuß, durch Mäßigkeit, und durch Gelassenheit und Standhaftigkeit, und 2) die Beförderung fremder Glückseligkeit durch alle Arten des Wohlwollens und Wohlhandelns, die wahre Vollkommenheit, Würde und Glückseligkeit des Menschen.

§. 171.

Das System unbestimmter Begriffe (145. No. 6. a.), welches die niedere Tugend wirkt, ist enthalten in folgenden Grundsätzen:

1) Gott gebietet die Tugend, weil er ein heiliges Wesen ist, in Verbindung mit unabänderlichen Belohnungen und Strafen des zukünftigen Lebens.

2) Demnach folgt ewiges Elend auf die Untugend des gegenwärtigen Lebens.

3) Die Uebertretung des göttlichen Gesetzes ist eine Beleidigung des höchsten Wesens, und ein Undank gegen seine Wohlthaten.

4) So ist also die Tugend in allen Betrachtungen nothwendig sowohl in dem Genuß, als auch in dem äußerlichen Verhalten des gegenwärtigen Lebens.

§. 172.

Der dritte Satz (170. No. 3) ist in diesem unbestimmtern System, der klärste Begriff, in Vergleichung mit den übrigen.

§. 173.

Beyde Systeme, das bestimmte und das unbestimmtere (170. 171), sind verschieden durch die Form der Begriffe. In jenem wird gedacht der Endzweck Gottes mehr als Gesetz, und seiner Weisheit mehr als Heiligkeit und Majestätsrecht; die der höchsten Vollkommenheit nachstrebende Theilnehmung an dem Endzweck Gottes, mehr als eine juristische Verbindlichkeit. Auch ist in jenem der Gedanke der zukünftigen Bestimmung mehr eigennützig und furchtsam, und die Dankbarkeit gegen die Gottheit mehr eine Meynung ihr Gutes zu thun, als ein Bestreben nach dem Beyfall des allerhöchsten Verstandes.

§. 174.

Ein Mensch, der das bestimmtere oder das unbestimmtere System hat (170. 171) der hat moralische Vernunft (168. 169).

§. 175.

In wiefern der Begriff der Gottheit das Wesentliche ist der moralischen Vernunft (169) in beyden Systemen (170. 171), dieser Begriff aber gegründet ist in den allgemeinen und angebohrnen Fähigkeiten der Vernunft, in sofern kann die moralische Vernunft gerechnet werden zu den allgemeinen Fähigkeiten des Menschen.

§. 176.

Wenn die Ausübung der Tugend vermißt wird in vielen Menschen, die entweder des bestimmtern oder des unbestimmtern Systems (170. 171) und also der moralischen Vernunft (169) nicht ermangeln, so ist die damit verbundene Ueberzeugung nicht lebendig (169). In dieser Beziehung auf die Wirksamkeit der moralischen Vernunft zur Tugend, ist merkwürdig in der Moralphilosophie der Unterschied der lebendigen und todten Ueberzeugung.

§. 177.

Todte Ueberzeugung (176) ist nur allein die Unmöglichkeit, einer erkannten Wahrheit deutliche Begriffe entgegen zu stellen. In undeutlichen Ideen ist es noch überdieses die Unmöglichkeit, die Gegenwart und Wirksamkeit einer Idee in dem Gedächtniß zu verhindern.

§. 178.

Lebendige Ueberzeugung (176) ist die Gleichförmigkeit und Harmonie, aller deutlichen Begriffe, minder klaren Vorstellungen, aller Empfindungen mit der deutlich oder undeutlich erkannten Idee.

§. 179.

Wo lebendige Ueberzeugung ist (178), da hat kein Begriff und keine Empfindung der Seele, we-

der eine Aeußerung, noch eine Beschaffenheit statt, welche nicht gemäß sey der geglaubten Idee.

§. 180.

Wo todte Ueberzeugung ist, da haben diese Einstimmung mit der geglaubten Idee (179) nur die deutlichen und bewußten Vorstellungen. So bleibt, bey der Unmöglichkeit die geglaubte Idee zu bestreiten (177), der unbewußte, aber in dem Verhalten sichtbare Widerspruch der dunklen Begriffe und der Empfindungen.

§. 181.

Die bey der todten Ueberzeugung uneinstimmigen Empfindungen und dunkeln Begriffe (180) erlangen je zuweilen Lebhaftigkeit und Klarheit. Dieß sind die periodischen Zweifel. Sie sind nicht ungewöhnlich auch bey der lebendigen Ueberzeugung. Aber da sind sie gegenwärtige Wirkungen, entweder eines jetzt entstehenden deutlichen Begriffs, oder eines Affekts.

§. 182.

Die menschlichen Willensideen sind größtentheils undeutliche Begriffe und Empfindungen. Weil nun bey der todten Ueberzeugung diese uneinstimmig sind mit der geglaubten Idee (180), so entsteht Widerspruch der Willensäußerungen mit der Erkenntniß.

§. 183.

Dieser Unterschied der lebendigen und todten Ueberzeugung (177 — 182) ist besonders klar und für die Moral vorzüglich wichtig, da wo die Ueberzeugung zum Gegenstande hat, das Daseyn eines wirklichen Dinges. Wenn die Ueberzeugung lebendig ist, so ist in der Phantasie ein lebhaftes, mehr oder weniger willkührlich zusammengesetztes Bild, von diesem als wirklich gedachten Dinge.

§. 184.

Die Wirkung der lebendigen Ueberzeugung und dieses lebhaften Bildes von dem als wirklich gedachten Dinge (183), ist diese, daß keine Idee und keine Aeußerung möglich ist, welche nicht gemäß sey der Voraussetzung, daß dieses Ding existire. Denn nach keiner Art von Ideen richtet sich so unfehlbar das ganze Denken und Handeln des Menschen, als nach seinen Ideen von wirklichen Dingen.

§. 185.

Das bestimmtere, oder unbestimmtere System der moralischen Vernunft (170. 171) hat zum Grunde und zum Gegenstande vornehmlich die Wirklichkeit und die Eigenschaften des höchsten Wesens. Wenn die Ueberzeugung todt, und das Bild davon nicht lebhaft ist (183), so äußern sich Ideen

und Handlungen nicht gemäß dem wirklichen Daseyn des höchsten Wesens, folglich nicht gemäß dem System der moralischen Vernunft (169). Im Gegentheil erfolgt die Tugend so nothwendig, als jede Wirkung mit Setzung der zureichenden bestimmenden Ursache (I. 889).

§. 186.

Die lebendige Ueberzeugung in dem bestimmtern System wirkt die höhere Tugend (144. 146), vornehmlich durch philosophischen Enthusiasmus.

§. 187.

Philosophischer Enthusiasmus in der gegenwärtigen Bedeutung des Ausdrucks (186) ist die Eigenschaft einer feinern, aufgeklärtern, stärkern Seele, welche erfüllt mit dem Gedanken und mit der Bewunderung des vollkommensten Wesens, warmen Eifer und höhere Wirksamkeit empfindet zur Beförderung der Glückseligkeit — seines Endzwecks; belebt ist von dem ehrgeizigen Bestreben, näher zu gelangen seiner Größe und seinem Beyfall.

§. 188.

Das unbestimmtere System (171) wirkt die niedere Tugend (144. 146) vornehmlich durch Furcht vor der Allwissenheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit Gottes — auch durch menschlich gedachte

Liebe gegen Gott und durch Dankbarkeit gegen seine Wohlthaten.

III.

2) Ueber das moralische Gefühl.

§. 189.

Von der moralischen Vernunft ist unterschieden das moralische Gefühl. Jene ist die Erkenntniß von der Nothwendigkeit und dem Werthe der Tugend, in Beziehung auf Eigenschaften und Endzwecke des höchsten Wesens (169); dieses ist die Fähigkeit zu unterscheiden Gutes und Böses, Recht und Unrecht, nach Merkmalen des Wahren und Widersinnigen, Natürlichen und Unnatürlichen, in eigenen und fremden Gesinnungen und Handlungen.

§. 190.

Das moralische Gefühl (189) bezieht sich mehr auf die Vermeidung des Bösen, als auf die Ausübung des Guten. Es ist minder wirksam in der Tugend der eigennützigen Triebe (136), als der mittheilenden Neigungen (145); und hier von nähern Einfluß auf die vollkommenen, als unvollkommenen Pflichten. In diesen wirkt es mehr die Billigung als die Ausübung. Etwas anders ist in

allen diesen Betrachtungen die moralische Vernunft (169).

§. 191.

Auch befaßt der philosophische Sprachgebrauch nicht alle moralische Empfindungen in dem moralischen Gefühl, sondern nur die, welche mit Billigung und Mißbilligung unterscheiden Gutes und Böses, Recht und Unrecht, in eigenen und fremden Gesinnungen und Handlungen (189).

§. 192.

Die Wirksamkeit des moralischen Gefühls bezieht sich theils auf eigene, theils auf fremde Gesinnungen und Handlungen (189. 191). Jenes ist das Gewissen, dieses ist die moralische Billigung überhaupt.

§. 193.

Nicht über die Wirklichkeit des moralischen Gefühls (189) wird gestritten unter den neuern Weltweisen, sondern über desselben psychologischen Grund — in ursprünglichen, angebohrnen, oder erworbenen Fähigkeiten der menschlichen Seele.

§. 194.

Das System der Leugner des angebohrnen moralischen Gefühls beruhet auf folgenden Hauptsätzen:

1) Gut und Böse, Recht und Unrecht sind relative, nicht absolute Eigenschaften menschlicher Gesinnungen und Handlungen, und beziehen sich auf den Erfolg von Glückseligkeit und Elend, oder Nützlichkeit und Schädlichkeit, welcher daraus entsteht.

2) Zu diesem Grunde des m. G. gesellen sich noch andere Ursachen der Billigung und Mißbilligung: der Gedanke der Gottheit, die Begriffe der Schicklichkeit, Kraft, Schönheit u. d. g.

3) Weil Gutes und Böses, Recht und Unrecht etwas Relatives ist in Beziehung auf den Erfolg, so sind unmöglich zur Unterscheidung moralischer Gesinnungen und Handlungen andere Merkmale, als die wirklichen oder gedachten Beziehungen auf den Erfolg.

4) Nun sind aber verschieden die Verhältnisse der Menschen, folglich verschieden die wirklichen, oder gedachten Einflüsse der moralischen Dinge. Folglich kann es zufolge dem ersten und dritten Satze nicht geben absolute und natürliche Merkmale des Guten und Bösen, des Rechts und Unrechts.

5) Folglich ist die Unterscheidung des Guten und Bösen, des Rechts und Unrechts, und also die

Erkenntniß der Merkmale abhängig von der Erfahrung.

6) Gleichwie in dem m. G. die Fähigkeit der Unterscheidung nichts anders ist, als das Werk späterer Erfahrungsbegriffe von dem Einfluß menschlicher Gesinnungen und Handlungen (No. 1): also ist der Hang und die Fertigkeit zu billigen oder zu verwerfen nichts anders, als die Folge jener hinzukommenden Ursachen (No. 2).

7) Gäbe es ein angebohrnes absolutes m. G. so könnte dasselbe nicht gänzlich vermißt werden beym Mangel des Unterrichts und der Ausbildung; nicht verschieden seyn, wie andere Aeußerungen der Denkart und der Meynung.

8) Angebohrne moralische Begriffe sind ein psychologisches Gedicht, wie die angebohrnen Begriffe überhaupt.

9) Ein eigener moralischer Sinn läßt sich weder denken noch erweisen; denn wo ein eigener Sinn ist, da ist eine eigene für sich bestehende Quelle von Ideen. Aber alle Ideen des m. G. sind Wirkungen anderer; zufolge dem ersten und zweyten Satz.

§. 195.

Die Lehre des m. G. hat zum Gegenstand den

psychologischen Ursprung der sittlichen Unterscheidung, nicht den Grund des Unterschieds der sittlichen Dinge.

Dieses beydes wird von den meisten Schriftstellern verwechselt.

§. 196.

Die Streitfrage gehet vornehmlich an die Fähigkeit der Unterscheidung (194. No. 3), und so beruhet der Beweis des angebohrnen m. G. auf der Möglichkeit ursprünglicher Merkmale (189) von dem sittlichen Unterschied der Dinge.

§. 197.

Die Merkmale an welchen das m. G. erkennt den sittlichen Unterschied der Dinge (196), sind Wahrheit und Widersinn, Natürlichkeit und Unnatürlichkeit in eigenen und fremden Gesinnungen und Handlungen (187).

§. 198.

Obwohl die Wahrheit und Natürlichkeit dessen, was Gut und Recht, und der Widersinn und die Unnatürlichkeit dessen, was Böse und Unrecht ist, (187. 197) beruhet in Beziehungen und nicht in absoluten Eigenschaften der sittlichen Dinge (194. N. 1), so folgt dennoch nicht, daß die Erkenntniß oder Empfindung dieser Merkmale, und folglich die Unterscheidung dessen, was Gut und Böse,

Recht und Unrecht ist (187. 197) allererst entstehen müsse aus der erfahrenen oder durchdachten Wahrheit dieser Beziehungen (187. N. 1. N. 3).

§. 199.

Der Mensch unterscheidet in den meisten Fällen die Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Dinge, nicht nach eingesehenen Beziehungen auf den Erfolg (187. N. 3. 198), sondern nach Merkmalen, welche zwar in Verbindung stehen mit diesen Beziehungen, aber die Einsicht derselben nicht erfodern.

Es ist nöthig daß ich diesen Satz, auf welchen sich in meinem System die Behauptung des m. G. vornehmlich gründet, durch Beyspiele erläutere. Der Genuß einer ekelhaften unnatürlichen Speise ist etwas Böses — in Beziehung auf die Gefahr der Maschine, und die widrigen, unangenehmen Empfindungen auf der Zunge sowohl, als in dem Magen sind theils Wirkungen, theils Anzeichen davon. Aber der Mensch empfindet diese Widrigkeit, wenn er auch von dem Erfolg des Genusses keine Einsicht hat. Ein albernes, unverhältnißmäßiges Gebäude beleidigt die Augen. Diese Unverhältnißmäßigkeit bezieht sich offenbar auf die Unzweckmäßigkeit. Aber ein Mensch, der von dem Endzweck und Nutzen eines Gebäudes gar nichts wüßte, würde dennoch ein schlechtes Gebäude nach den sinnlichen Merkmalen der Unregelmäßigkeit unterscheiden von einem guten. So, sage ich, erkennt und empfindet der Mensch das Böse und das Unrecht nach Merkmalen des Widersinnes und der Unnatürlichkeit, ehe er noch einsieht,

worauf sich der Widersinn und die Unnatürlichkeit des Bösen und des Unrechts beziehe.

§. 200.

Die Verschiedenheit der menschlichen Verhältnisse, und die davon abhangende Verschiedenheit des Erfolgs von Gesinnungen und Handlungen, und die hierauf beruhende Verschiedenheit der moralischen Begriffe (194. N. 4. 7), schließt nicht aus in der menschlichen Seele die Möglichkeit eines allgemeinen Kriteriums von dem sittlichen Unterschiede der Dinge (196).

§. 201.

Bey aller Verschiedenheit der Verhältnisse, der Fälle, und der moralischen Begriffe (194. No. 4. No. 7. 200) sind alle Menschen einig, daß der Wille oder die Absicht zu schaden Böse und Unrecht, das Gegentheil Gut und Recht sey.

§. 202.

Das m. G. hat nicht zum Gegenstande den Erfolg, sondern die Absicht (201) von Gesinnungen und Handlungen. Demnach werden zu der moralischen Unterscheidung dessen, was Gut und Böse, Recht und Unrecht ist, erfordert keine andere Merkmale, als die Merkmale der Absicht (202).

§. 203.

Weil in fremden Gesinnungen und Handlungen die Merkmale der Absicht (201. 202), nicht so unfehlbar sind, als in selbsteigenen, so ist der Ausspruch des m. G. über fremde Gesinnungen und Handlungen oftmals irrig — allezeit richtig in selbsteigenen.

§. 204.

Der gänzliche Mangel des m. G. in einzelnen Individuen der Menschheit (194. No. 7.) ist theils Irrthum der Beobachter, theils eine Wirkung physischer Naturfehler.

§. 205.

In wiefern das m. G. unterscheidet nach Merkmalen des Wahren und Widersinnigen (189. 197), in sofern ist es 1) eine Aeußerung angebohrner moralischer Begriffe (194. No. 8. 195).

§. 206.

Angebohrne moralische Begriffe sind nichts anders, als die angebohrnen Gesetze der Vernunft (I. 75. No. 3 ff.), in Beziehung auf Gegenstände der Sittlichkeit; in wiefern sich in denselben unterscheiden läßt Wahrheit und Widersinn (197. 205).

§. 207.

Die angebohrnen moralischen Begriffe (206)

gelangen zum Bewußtseyn, wenn sie sich äußern und entwickeln, in Fällen der wirklichen, oder gedachten Anwendung. Demnach äußern sie sich in dem Maaße, in welchem vorhanden sind die Fälle der Anwendung. Dadurch entsteht der Schein ihres spätern Ursprungs aus Unterricht und Erfahrung (I. 75. No. 6. 7. 8).

§. 208.

Wenn dem Menschen zur Erfahrung und Unterricht (207) mangeln die Verhältnisse oder die nothwendigen Anlagen der Organisation, so werden gar nicht entwickelt und gar nicht sichtbar die angebohrnen moralischen Begriffe (206. 207); und dadurch entstehet der Schein ihrer gänzlichen Abwesenheit in Kindern und wilden, unbelehrten oder vernunftlosen Menschen — und ein anderer Schein ihrer zuverläßigen Entstehung aus Unterricht und Erfahrung (207. I. 75. No. 8).

Daß Plato ein Freund dieses Systems sey, bedarf keines weitern Beweises, wenn man seine Lehrsätze von den angebohrnen Vernunftwahrheiten betrachtet (s. I. 71. Anm.). Denn die angebohrnen Grundgesetze der Moral sind nichts anders als die Grundgesetze der Vernunft in einer andern Beziehung. — Plato führt in den meisten seiner eristischen Gespräche wider die Sophisten, den Satz aus: ϰ διδακτον εἰναι την ἀρετην. Man sollte vielleicht meynen, dieß heiße soviel, als die Grundsätze der Moral sind angebohren. Aber

man muß merken, daß, besonders in diesen Gesprächen, das Wort ἀρετη in einem sehr unbestimmten und weiten Sinne genommen wird, und meistentheils soviel heißt, als πολιτικη τεχνη, wie es Plato in dem Protagoras p. 222. selbst erklärt, ob es gleich am Ende des Gesprächs wieder auf die moralische Tugend bezogen wird. Plato will also mit jenem Satze gar nichts weiter sagen, als dieses: Es ist eine Prahlerey, wenn die Sophisten praktische Eigenschaften, welche von natürlichen Talenten, oder von dem allgemeinen gesunden Verstande abhängen, Staatsklugheit, Tapferkeit u. d. g. alle Menschen ohne Unterschied in einer gewissen Zeit lehren wollen. Man lernt diese Eigenschaften, sagt er, nicht wie eine Kunst oder ein Handwerk. Protagoras p. 223. seqq. Man wird eben dasselbe in dem Laches, Euthydemus und Menon finden. — Hier ist also weder von angebohrnen moralischen Begriffen, noch vom moralischen Gefühl die Rede. — In dem Menon kommt Plato mehrmal der Lehre von den angebohrnen moralischen Grundsätzen ziemlich nahe; allein anstatt diese zu beweisen, beweist er die angebohrnen Grundwahrheiten der Vernunft, oder der reinen demonstrativen Wissenschaften überhaupt; jedoch ist aus der Verbindung klar, daß sich seine ἀναμνησις und der ganze Beweis überhaupt, auch auf die Grundbegriffe der Moral beziehen soll. *Menon* p. 413 seqq. Noch deutlicher ist die Beziehung dieses Systems auf die Moral, in dem Phädon p. 57. wo er namentlich die Grundbegriffe vom Guten und Gerechten anführt. — In dem Parmenides und Theätet aber werden die νοηματα nur in Beziehung auf die Vernunft betrachtet. — Plotin, der diese νοηματα, wie bisweilen Plato selbst, beynahe zu allegorischen Wesen macht, erklärt die moralische Billigung aus einem angebohr-

nen Ideal der Tugend (Ennead. I. Lib. VI. §. 4.) Wenn man das ganze Hauptstück durchliest, so weis man jedoch nicht, ob Plotin mehr von angebohrnen moralischen Begriffen, als von einem angebohrnen moralischen Sinne redet. Uebrigens ist seine Anhänglichkeit an die angebohrnen Begriffe des Plato mehr als zu gewiß, aus seinem metaphysischen System von den Ideen. — Cudworth (Aetern. just. et hon. not. Lib. IV. Cap. IV) findet eben diese angebohrnen moralischen Begriffe in dem Aristoteles, weil er von ewigen Wesen, (ακινητος ὐσια), von Wesen, die sich verhalten wie die Zahlen, (εἰσι πως ἀριθμοι αἱ ὐσιαι), von unveränderlichen Dingen u. d. g. redet. Allein obgleich Moßheim zu diesen Behauptungen und Auslegungen seines Schriftstellers still schweigt, so ist dennoch gewiß, daß alle diese Ausdrücke physisch und von den wirklichen Substanzen, nicht von metaphysischen Wesen, oder allgemeinen Begriffen zu verstehen sind (vergl. I. 602 Anm.) zu geschweigen, daß alle angebohrne Begriffe von dem System des Aristoteles weit entfernt sind (I. 69 Anm.) und von angebohrnen Begriffen der Moral insbesondere, bey diesem Schriftsteller gar keine Spur ist. — Plato hatte so wenig als in den neuern Zeiten Leibnitz ermangelt, die selbstständige unveränderliche Wahrheit dieser ewigen moralischen Grundsätze relativ zu betrachten in Beziehung auf den Begriff der Glückseligkeit, oder Nützlichkeit, d. h. in Beziehung auf den Endzweck der Welt und Verhältnisse des Menschen. Allein diese Beziehung der Tugend auf Nützlichkeit, mißfiel, theils wegen des Worts, theils wegen übelverstandener Ausdrücke der heydnischen Weltweisen, und besonders des Epicur, theils wegen eines unbestimmten Begriffs von der Heiligkeit Gottes, den christlichen Theologen, und

insbesondere den Scholastikern: daraus wurden also die aeternae justi et honesti notiones *antecedentes voluntatem diuinam*, das heißt, ohne Beziehung auf die Verhältnisse des Menschen in der Welt. Als man anfieng über das Naturrecht nachzudenken, fand man wiederum diese Beziehung der Begriffe von Recht und Unrecht, auf die Verhältnisse des Menschen, und besonders Hobbes drückte sich darüber deutlicher aus, als man es zu seiner Zeit gewohnt war, z. B. de Ciue Cap. III. So wurden also abermals die sonst aus dem Wesen Gottes selbst hergeleiteten νομοτα der Moral, etwas Relatives, wie sie auch Grotius nachmals erklärte, I. B. et P. Lib. I. Cap. I. §. 10. Hiezu kam, daß Hobbes die angebohrnen Begriffe überhaupt leugnete (Leuiathan Cap. I.). Man glaubte nun, es werde aller sittlicher Unterschied der Dinge damit aufgehoben; und dadurch wurde die psychologische Lehre von den angebohrnen moralischen Begriffen sehr wichtig (s. *Cudworth* l. c. *Henr. Morus* Eth. Cap. III. IV.). Locke, obwohl ein großer Verehrer von Cudworth, (dessen Werk nicht bey Lebzeiten des Verfassers erschien), bestritt die angebohrnen Moralgrundsätze zuerst ausführlich, in Beziehung auf die Psychologie, de l'Entendement Liv. I. Ch. II. III. und Puffendorf, der hierinn so, wie in der Vertheidigung des Hobbes, den Velthuysen (de Principio justi et decori) zum Vorgänger gehabt hatte, that es in Beziehung auf die Moral. I. N. et G. Lib. II. Cap. III. §. 13. Puffendorf gerieth dadurch in große Streitigkeiten. s. *Puffend.* Apolog. §. 24. Eben so erklärte sich für Locken und Puffendorfen vornehmlich auch Chr. Thomasius Iurispr. diu. Lib. I. Cap. II. §. 67. — Das Gründlichste, was man zum bes-

fern Verständniß dieser angebohrnen Gesetze der Moral lesen kann, ist ohne Zweifel Leibnitzens Widerlegung des Lockischen Systems in den Nouv. Ess. L. I. Ch. II. III.

§. 209.

In wiefern das m. G. unterscheidet nach Merkmalen des Natürlichen und Unnatürlichen (189. 197. 205), in sofern kann es betrachtet werden 2) als das Werk eines eigenen Sinnes (194. No. 9. 195) auf folgende Weise:

§. 210.

Jedes Wollen und jede Ausübung des Bösen ist eine unnatürliche Wirksamkeit der menschlichen Kräfte. Denn unnatürlich sind alle Wirkungen, welche sich nicht beziehen auf einen Trieb der Natur. Aber kein Trieb der Natur strebt nach der Verletzung; außer wo sie erscheint als das einzige Mittel des selbsteigenen Wohlstandes.

§. 211.

Weil das Wollen, oder die Ausübung des Bösen nicht unterstützt wird durch einen Trieb der Natur, folglich nur möglich ist durch unnatürliche Wirksamkeit der menschlichen Kräfte (210), so ist es für sich selbst ein unnatürlicher, und, getrennt von der Vorstellung des daraus entspringenden Vortheils (210), ein unangenehmer Zustand —

verbunden mit stärkern, oder schwächern Bewegungen und Unruhen, und mit einer Art der Anstrengung, welche allezeit da ist, wo Kräfte wirken sollen außer ihrem natürlichen Kreiße.

§. 212.

Diese Empfindungen (211) sind weder Einflüsse, noch Wirkungen, noch untere Arten anderer allgemeinerer Gefühle, z. B. des Gefühls des Schönen, Großen, Schicklichen u. d. g. noch Folgen von dem Begriff der Nützlichkeit, oder von Grundsätzen oder Ideen der Menschen- und Gottesfurcht u. d. g. (194. No. 2. 199), sondern alleinige und unmittelbare Wirkungen von dem Eindruck des ausgeübten, oder gedachten Bösen auf die menschliche Natur — und also nach den Grundbegriffen, das Werk eines eigenen Sinnes.

§. 213.

Dieser ursprüngliche moralische Sinn (212) wird selten gefunden in dieser Reinigkeit, und schwer getrennt in der Beobachtung und Abstraction, von dem Zusatz jener Gefühle, Begriffe, Grundsätze (212). Daher der Anschein seiner Abhängigkeit und spätern Erzeugung (194. No. 1. 2).

§. 214.

Der Zusammenhang des m. G. mit andern Ideen

beweist nichts wider die Selbstständigkeit eines moralischen Sinnes (194. No. 2. 9). Alle Sinnen und Empfindungsarten sind zusammengesetzt und gemischt (I. 118), und es ist ein allgemeiner, gegenseitiger Einfluß und Zusammenhang aller Ideen unter einander (I. 332. 364).

Vor Shaftsburys Zeiten betrachtete man das m. G. nur als eine Aeußerung der angebohrnen Moralbegriffe. Was aber die neuern Engländer Moral sense, moralischen Sinn nennen, das war mehr unter dem Namen des Gewissens bekannt. Jedoch war dieses nur die Hälfte des Begriffs, weil sich das m. G. auch auf fremde Moralität, das Gewissen aber nur auf selbsteigene erstrecket (192). Sodann war es eine ganz andere Idee, als die Idee des moralischen Sinnes, weil die angebohrne Idee von Gott und seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit mit darinnen enthalten war. Wolf, der in der Philos. pract. vniuersal. Vol. I. de Conscientia so weitläuftig handelt, hat jedoch diese Lehre von diesen Nebenbegriffen ziemlich entfernt gehalten. Crusius (Moral §. 132 ff.) behauptet einen angebohrnen Gewissenstrieb, und das Wesen dieses Triebes setzt er in einer angebohrnen Neigung über die Moralität unserer Handlungen zu urtheilen, (d. h. über ihr Verhältniß gegen das göttliche Gesetz), in Verbindung mit Furcht vor der Strafgerechtigkeit Gottes. Er setzt hinzu, das Gewissen sey nicht bloß ein theoretisches Urtheil des Verstandes, sondern ein Werk des Willens. — Die scholastischen Theologen hatten die Lehre vom Gewissen mit sehr vielen abergläubigen Irrthümern erfüllt, und das Kriterium unserer selbsteigenen Moralität unruhigen

Bewegungen der Furcht und Angst Preiß gegeben. Der wohldenkende Shaftsbury eifert wider dieses Unheil sehr lebhaft, und man sieht besonders in dem Inquiry concerning Virtue, vornehmlich p. 119 ff. sehr deutlich, daß er seinen moralischen Sinn an die Stelle dieser Gewissenslehre setzen will. Vielleicht wollte er zugleich den angebohrnen Moralbegriffen, die Locke, sein vertrautester Freund, zuerst bestritten hatte, eine andere Wendung geben. In diesem moralischen Sinn also zeigt er ein angebohrnes Gefühl von der Verhältnißmäßigkeit und Schönheit der Tugend, welches dem Gefühl der ästhetischen Schönheit analogisch sey. Jedoch ist er nirgends in wirkliche psychologische Untersuchungen darüber eingegangen, so daß man nicht gänzlich berechtigt ist zu sagen, daß Shaftsbury einen moralischen Sinn, unabhängig von dem Einfluß anderer Ideen, und ohne Beziehung auf Nützlichkeit, gemeynt habe; soviel sagt er jedoch ganz deutlich, (Inquiry concerning Virtue B. I. P. II. Sect. 3. p. 28. 29) daß es mit dem Gefühl des moralisch Guten und Bösen beschaffen sey, wie mit dem Gefühl des Schönen und Häßlichen; daß das Böse durch widrige Eindrücke beleidige u. s. f. Noch deutlicher drückt er sich p. 42 aus, wo er das m. G. nennt: a real Antipathie or Aversion to Injustice, und p. 44 a natural Prevention or Prepossession of the Mind in favour of the moral Distinction. Daß übrigens Shaftsbury die Schönheit der Tugend aus ihrer Beziehung auf Glückseligkeit erklärt, beweißt nach den Erläuterungen des 198sten §. gar nicht, daß er die Empfindung dieser Schönheit, von der Erkenntniß dieser Beziehung abhängig mache. — Hutcheson geht in die psychologischen Untersuchungen nicht tiefer ein als sein Vorgänger, ob er wohl die prakti-

sche Lehre vom m. G. ausführlicher abhandelt. s. außer dem 1. Kap. der Sittenlehre, seine Abh. vom m. G. in der Untersuchung über die Leidenschaften; — auch über die Untersuchung der Schönheit und Tugend II. Abh. Hutchesons ganzes System ist wider die Moral der Eigennützigkeit gerichtet. Zu diesem Behuf beweist er, gerade wie die Stoiker beym Cicero, daß die Tugend ihre Reize in sich selbst habe — die sich aber freylich auf die Uebereinstimmung derselben mit der Glückseligkeit beziehen. — Hume äußert seine psychologischen Grundsätze über das m. G. weit deutlicher als Shaftsbury und Hutcheson, (s. in den Essays die verschiedenen Aufsätze unter dem Titel: Principles of Morale, vornehmlich aber of moral Sentiment. Sein System ist dieses: Es ist in moralischen Dingen zweyerley zu unterscheiden, 1) Verhältnisse und Beziehungen, diese beurtheilet der Verstand; 2) Schönheit und Häßlichkeit (s. p. 467 ff.); diese empfindet der Geschmack (ebend.) oder das m. G. — (Dieß ist ungefähr das, was ich selbst §. 210 ff. gesagt habe). — So ist also der angenehme oder widrige Eindruck, den das moralisch Gute und Böse auf unsere Seele macht, ein Werk der Empfindung. Hume setzt hinzu, daß diese Art der sittlichen Unterscheidung weit leichter und auch weit wirksamer sey. — Dieser Philosoph hat in seinen moralischen Schriften von seinem sonst vollendeten Skepticismus fast gar nichts geäußert; sonst würde ich sagen, er habe als ein so belesener Skeptiker den Satz des Protagoras im Sinne gehabt, daß alle Unterscheidung der sittlichen Dinge nichts als ein Schein der Empfindung, eine Sensation, und darum eine ungewisse unbestimmte Sache sey. — Robinet (de la Nature P. II. Ch. II. IV. V.) scheint diese Idee deutlicher zu

verrathen. — Home (Principles of Morality and Religion Eſſ. II. und Hiſtory of Man C. B. III. Eſſ. II.) und Ferguſon (Hiſtory of civil Society P. I. Sect. 6.) ſcheinen auch vom dem Syſtem des Lord Shaftsbury zu ſeyn. Aber ihre Aeußerungen über dieſen Gegenſtand ſind unbeſtimmt und unwichtig. Uebrigens bringen ſie alle moraliſche Empfindungen, und vornehmlich die Sympathie unter den Titel des m. G. — Die Leugner des angebohrnen moraliſchen Sinnes ſind theils Leugner der Moral, theils pſychologiſche Gegner der urſprünglichen angebohrnen Fähigkeiten. Von jenen werde ich in dem folgenden Hauptſtück reden. Zu dieſen gehört erſtens Berkeley, welcher in ſeinem Alciphron Dial. III. Vol. I. das Syſtem des Lord Shaftsbury ſehr lebhaft und beynahe in einem ſatyriſchen Ton widerlegt. Man ſieht ſehr deutlich, daß Berkeley durch ein anderes philoſophiſches Intereſſe wider den Shaftsbury eingenommen iſt. — Baſedow widerlegt den Hutcheſon, (Philaleth. I. Th. S. 43 ff.) und beweiſt, ohne in die wahre pſychologiſche Unterſuchung der Sache einzugehen, was weder Hutcheſon leugnet, noch ich ſelbſt in Zweifel ziehe, daß die Güte der ſittlichen Dinge in ihrer Beziehung auf Glückſeligkeit beſtehet, und alſo durch den Verſtand erkannt werden kann. — Der ſcharfſinnige Smith (Theory of moral Sentiment P. VI. Sect. III. Ch. III.) iſt zu ſehr erfüllt von ſeinem Syſtem der Sympathie, als daß er das m. G. in wiefern es in dem Hutcheſon der Grund zu einem andern Syſtem iſt, mit der nöthigen Unpartheylichkeit betrachten könnte. Er faßt den Hutcheſon eigentlich nur bey einem Nebenſatze, wo er (Abh. über die Leidenſchaften S. 249 ff.) ſagt, daß der Sinn, durch welchen wir das Moraliſche empfinden, nicht ſelbſt et-

was Moralisches sey, so wenig als der Geschmackssinn etwas Süßes oder Bitteres, sondern daß dieß nur Empfindungen der angenehmen oder widrigen Aeußerungen des Moralischen seyen, die mit den Urtheilen über ihre Moralität und über ihr Verhältniß zur Glückseligkeit fast insgemein übereinstimmen. Smiths Instanz, warum wir, wenn die Empfindung des moralisch Bösen (die Mißbilligung) nicht selbst etwas moralisch Böses ist, dennoch wiederum zu einem Gegenstand der Mißbilligung machen, hat weniger Kraft, als dieser Schriftsteller zu glauben scheint. Denn ist denn nicht eine unnatürliche Art zu empfinden abermals etwas Widriges? und kann sie nicht also ein Gegenstand des Abscheues für das moralische Gefühl seyn? So ist z. B. ein Urtheil, welches ein schlechtes Gemälde bewundert, nicht viel weniger häßlich, als das schlechte Gemälde selbst. Uebrigens hat Smith dieser Lehre nur allgemeine Aeußerungen der Abneigung, nicht aber besondere psychologische Gründe entgegengestellt. — Ungleich ausführlicher und gründlicher bestreitet das angebohrne m. G. Herr Prof. Feder in dem Museum I. II. IV. Stück u. ff. Allein auch dieser scheint zu meynen, daß die Freunde des angebohrnen m. G. die Beziehung der moralischen Dinge auf Glückseligkeit vergessen, oder bey derselben Beurtheilung die Rechte des Verstandes einschränken wollen. — Bey den Alten findet man zwar unzählige Erwähnungen des m. G. des Gewissens u. s. w. allein nirgends bestimmte psychologische Lehrsätze über den Grund dieser Aeußerungen. Soviel ist indessen von dem System des Plato, besonders aus dem Phädrus und dann aus dem Sympos. ziemlich klar: daß

Plato der Tugend so wie der Weisheit eine wesentliche Schönheit zuschreibt, die Quelle dieser idealischen Schönheit in die Gottheit, und ein davon abgeleitetes Ideal in die menschliche Seele setzt. Das Anschauen dieser Schönheit ist nach dem Plato die grösste Wirkung und der letzte Endzweck der Liebe. Man gelangt dazu stufenweise, indem man erstlich an sinnlichen Schönheiten seinen Geschmack übt. Aber alle sinnliche Schönheit ist nichts gegen die Schönheit der Weisheit und Tugend. Jene ist den Verhältnissen der Dinge und der Meynung unterworfen; diese ist etwas Selbstständiges, sich allezeit gleich, allenthalben Schönheit, und alles was schön ist in sinnlichen Dingen, das ist es durch einen Antheil an dieser ewigen idealischen Schönheit (*Plat.* Sympos. p. 1198 ff.). Sodenn ist klar, daß Plato dieses Gefühl für die Schönheit der Tugend dem Menschen angebohren seyn läßt, weil er es als eine Wirkung oder als einen Ueberrest jenes glückseligen Zustandes betrachtet, in welchen die Menschenseelen das Urbild der geistigen Schönheit, die Gottheit selbst, anschauen konnten. Es ist darüber besonders in dem Phädrus eine vortreffliche Stelle, p. 1224 ff. Jedoch ist in dem Phädrus sowohl, als in dem Sympos. gar viel poetische und pythagoräische Einkleidung der Begriffe — Die Entfernung dieser Einkleidungen macht den kurzen Aufsatz des Plotin über die Schönheit, der gleichsam ein Kommentar über den Plato zu seyn scheint, verständlicher, als Plato selbst ist. Ennead I. Lib. VI. Von dem angebohrnen Gefühl der moralischen Schönheit insbesondere redet er §. 4. ziemlich deutlich. — Bey dem Cicero und Seneca kommen sehr viele Gesinnungen der Stoiker vor,

welche den Begriff eines angebohrnen moralischen Gefühls zu verrathen scheinen. Indessen kann aus vorübergehenden und meistentheils nicht genau abgewogenen Ausdrücken, als z. B. igniculi, seminia virtutis, virtus gratiosa, naturalis sanctitas, sensus honesti u. d. g. nicht auf ein durchdachtes System geschlossen werden, s. *Lipsii* Philos. Stoic. Cap. XVIII. — Noch eine deutliche Spur des angebohrnen m. S. bey den Alten, ist ihr Beweis des sittlichen Unterschieds der Dinge aus der allgemeinen menschlichen Denkart (consensus vniuersi generis humani). Bekannte Stellen der Alten über diesen Beweis hat Buddeus angeführt Scepticism. moral. §. 13.

§. 215.

Der Ableitung des m. S. aus der Sympathie widerspricht, außer jenen Gründen, 1) das Beyspiel roher Menschen, welche hart gegen eigenen und unempfindsam gegen fremden Schmerz, dennoch nicht ermangeln der richtigen Unterscheidung des Rechts und Unrechts; 2) die Aeußerung des m. S. in solchen Fällen, wo kaum in der entlegensten Ideenverbindung möglich ist der Gedanke des Schmerzes — bis zur Wirksamkeit der Sympathie; z. B. bey den eigentlichen Fällen des Rechts.

§. 216.

Ein mächtiger Hülfsbeweis für einen angebohrnen moralischen Sinn in der bestimmten Bedeutung (209 — 214), kann entlehnt werden von

Endursachen der Gottheit in der menschlichen Natur, durch folgenden Schluß der Analogie:

Jede wesentliche Abweichung von dem Zustand der Vollkommenheit wird der Seele angezeigt durch unnatürliche, unangenehme Empfindungen, z. B. Schmerz.

Das Wollen oder die Ausübung des Bösen und des Unrechts ist eine wesentliche Abweichung von dem Zustand der Vollkommenheit:

Also werden Empfindungen seyn, welche der Seele dieses anzeigen.

§. 217.

Bey aller Erweislichkeit des theils in ursprünglichen Begriffen (205 — 208), theils in Empfindungsfähigkeiten (209 — 213) angebohrnen m. G. ist dennoch unleugbar:

1) Daß das m. G. der Verbindlichkeit gegen Gesetze und Verträge, niemals getrennt ist von der Vorstellung der Folge der Uebertretung — ausgenommen die Fälle der völligen Sicherheit vor der Entdeckung.

2) Daß jene unruhigen und unangenehmen Empfindungen des moralischen Sinnes (210. 211. 212) eigentlich nicht sind Empfindungen des moralisch Bösen, sondern Empfindungen des

Zustandes, den das Wollen oder die Ausübung des Bösen in uns selbst verursacht.

3) Daß das Urtheil des m. G. über fremde Gesinnungen und Handlungen nicht das Werk des moralischen Sinnes (209), sondern der davon abhangenden Phantasie, oder der angebohrnen moralischen Begriffe ist.

4) Daß sich jene Merkmale des Wahren und Widersinnigen, des Natürlichen und Unnatürlichen, auflösen lassen in Begriffe von den Beziehungen der moralischen Dinge.

§. 218.

So giebt es also ein ursprüngliches, und ein reflectirtes moralisches Gefühl. In jenem sind die Beziehungen der moralischen Dinge undeutlich, in diesem sind sie deutlich. Jenes ist allein das Werk der Anlage, dieses ist das Werk der Ausbildung.

IIII.

3) Ueber die Sympathie.

§. 219.

Sympathie, betrachtet als Eigenschaft und nicht als Aeußerung, ist die Anlage der menschlichen Natur zu einer gewissen Uebereinstimmung unserer Em-

pfindungen mit den Empfindungen anderer, deren Zustand wir wahrnehmen, oder denken.

§. 220.

Es giebt eine Sympathie des Schmerzes und des Vergnügens. Diese ist mehr ein Werk der Ausbildung als der rohen Anlage der Natur — Dieses vorläufig.

§. 221.

Die Sympathie äußert sich auf eine zwiefache Weise: 1) in einem allgemeinen Einfluß des Zustandes anderer auf den unsrigen; 2) in besondern angenehmen oder unangenehmen Empfindungen, deren Objekt sich die Seele bewußt ist in dem Zustande anderer.

Etwas anders ist es durch den Anblick trauriger Menschen einen traurigen Muth bekommen, als sich für die Traurigkeit eines andern auf eine besondere Weise interessiren. Von dieser bestimmten Aeußerung der Sympathie ist in der Moral vornehmlich die Frage.

§. 222.

Zur allgemeinen Kausalerklärung der Sympathie ist hinreichend das Ideengesetz der Aehnlichkeit (I. 339), nach welchen der angenehme oder unangenehme Zustand anderer, nothwendig erweckt ähnliche Empfindungen in uns selbst, durch die Gleich-

artigkeit der Bewegungen in dem Organ der Phantasie (I. 342).

§. 223.

In der Sympathie des Schmerzes (220) äussert sich die Gleichartigkeit der Empfindungen (209) zuweilen bis zu der Identität der afficirten Theile.

§. 224.

Die ursprüngliche Sympathie der Natur wird auf eine mannichfaltige Weise erweitert und eingeschränkt durch Kultur, Grundsätze, Nebenideen, u. s. w. Die Vermischung dieses Zusatzes mit der ursprünglichen Anlage verfälscht die Beobachtungen der Seelenlehre.

§. 225.

Die Sympathie des Schmerzes wirkt ursprünglich (211) und findet statt in dem ungeselligsten Stande der Natur.

§. 226.

Je geringer in einer Seele die Selbsterfahrung des Leidens ist, desto mehr gehen ihre Vorstellungen und mitleidenden Gefühle von dem Zustande des Leidenden ins Unendliche, und desto stärker wirkt die Sympathie.

§. 227.

Nur in dem seltenen Falle besonderer und un-

gewöhnlicher Leiden, wird die Sympathie befördert durch die Selbsterfahrung (226).

§. 228.

Leiden deren Ursache oder Beschaffenheit ganz unbekannt, und deren Aeußerung ganz unsichtbar ist (327), wirken keine Sympathie.

§. 229.

Keine Aeußerungen des Leidenden schwächen die Sympathie des Schmerzes, außer solche, welche vermindern den Schein des Leidens.

§. 230.

Körperlicher Schmerz, Hunger und andere Naturbedürfnisse, obwohl ihre Aeußerungen minder schicklich sind, erwecken die Sympathie des Schmerzes nicht schwächer, sondern stärker.

§. 231.

Unschicklichkeit und Unanständigkeit der Aeußerungen schwächen die Sympathie so wenig, als Schicklichkeit und Anständigkeit sie verstärken.

§. 232.

Wenn Smiths Beobachtungen diesen beyden Erfahrungssätzen (230. 231) widersprechen, so unterscheidet er nicht das Interesse theatralischer Vorstellungen, von der Sympathie in der wirklichen Welt.

§. 233.

Nur für den muthigen Zorn, nicht für den trostlosen und verzweifelnden ist die Sympathie schwach. Denn in dem muthigen Zorn ist, gleichwie weniger Empfindung also auch weniger Schein des Leidens, und mehr Schein der Kraft. Dennoch sind seine Aeußerungen nicht widriger (231), als die Aeußerungen des verzweifelnden.

§. 234.

Eben dieser geringere Schein des Leidens (229) und größerer Schein der Kraft (233), nicht aber die Unschicklichkeit der Aeußerung (231), hindert die Sympathie für Neid, Rachsucht u. d. g.

§. 235.

Der niedergeschlagene Schmerz rührt stärker als der wütende, nicht durch die Schicklichkeit der Aeusserung, sondern durch den größeren Schein des Leidens (232. 233).

§. 236.

Gelassenheit, Großmuth und Standhaftigkeit erwecken größere Theilnehmung des Raisonnements, aber schwächere Sympathie des Gefühls. Denn diese Aeußerungen vermindern den Schein des Leidens (229) durch den Schein der Kraft (233).

§. 237.

Das persönliche Uebelwollen des Leidenden vermindert an und für sich selbst die Sympathie; 1) in wiefern Uebelwollen begleitet ist mit dem Schein der Kraft (233); 2) mit dem Schein einer Wirksamkeit, welche entgegen ist dem Bestreben unseres selbsteigenen.

§. 238.

Ist das Uebelwollen des Leidenden (237) ohne Kraft (233), so schwächt es die Sympathie nicht immer. Kraftloses Uebelwollen rechnet der Mitleidende oft zu der Schwachheit des Leidenden.

§. 239.

Böse Eigenschaften des Leidenden schwächen die Sympathie durch den Nebenbegriff der Schädlichkeit und der Kraft (229. 233).

§. 240.

Wenn ein Böser im Zustand der Kraftlosigkeit (229. 233) leidet, so verschwindet jener Nebenbegriff, und die Sympathie wird verstärkt.

§. 241.

Menschen, die mit uns durch nahes Interesse verbunden sind, machen einen Theil unserer eigenen Kraft aus, und ihr Zustand ist ein Theil unseres eigenen. Demnach ist das was wir in dieser Be-

ziehung bey ihrem Schmerz empfinden, nicht Sympathie, sondern Selbstgefühl.

§. 242.

2) Sympathie des Vergnügens (220) wirkt nicht ursprünglich (224), und ist abhängig von Verhältnissen der Geselligkeit; und das Vergnügen an dem Wohlstande anderer, ist nicht der Grund der Geselligkeit, sondern die Geselligkeit ist die Ursache dieses Vergnügens. Dieses vorläufig.

§. 243.

Der Mensch hat vermöge seines ursprünglichen Triebes (73. ff.) und der diesem untergeordneten (88), ein natürliches Bestreben seine Kraft zu äussern. Weil nun durch den Wohlstand anderer das Verhältniß ihrer Kraft zu der seinigen steiget, so entsteht an sich selbst aus der Wahrnehmung des Wohlstandes anderer, in wiefern er eine größere Wirksamkeit ist, der Schein einer verhältnißmäßigen Verminderung seiner eigenen Kraft — folglich Mißvergnügen.

§. 244.

Durch die Erfahrungen des geselligen Standes und durch Grundsätze der moralischen Vernunft (169), entsteht die Fähigkeit des Menschen, mit vergnügter Theilnehmung zu sehen, den Wohlstand anderer.

§. 245.

Die Sympathie des Vergnügens wird, auch in dem geselligen und aufgeklärten Menschen (244), verhältnißmäßig eingeschränkt durch Beziehungen der fremden Glückseligkeit auf den selbsteigenen Zustand — zufolge den obigen Grundsätzen (243).

§. 246.

Aus diesen Beziehungen (244. 245) entsteht die Schwäche der Sympathie 1) bey der Größe, Ungewöhnlichkeit und Plötzlichkeit eines fremden Glücks; 2) bey selbsteigenem Elend; wenn nicht das Andenken an genossene Vortheile, und die darinn verborgene Hoffnung zukünftiger, die Sympathie erweckt.

§. 247.

Unschickliche Aeußerungen (231) des Vergnügens sind an sich selbst widrige Gegenstände. Darum hindern sie die Sympathie, nach dem Grad der Delikateſſe des Geschmacks.

§. 248.

Wenn eine an sich unschickliche Aeußerung des Vergnügens (247) begleitet ist mit dem Schein der Einfalt und Unschuld, oder verbunden mit Aeußerungen der Unterwürfigkeit und Demuth, so wird die Sympathie verstärkt durch den geringern

Bayerische Staatsbibliothek München

Anschein von Kraft (243. 245). Daher die Wirksamkeit der Sympathie auch bey minder schicklichen Aeußerungen des Vergnügens, geringer Menschen und der Kinder.

§. 249.

Wenn die Ursache des Vergnügens entgegen ist unsern Grundsätzen, oder Absichten, so wird die Sympathie gehindert (243. 248).

Die meisten Beobachtungen und Lehrsätze dieses Kapitels sind Widerlegungen der Beobachtungen und Lehrsätze, welche Smith in seiner Theory of moral Sentiment P. I. Sect. I. Ch. I. III. IV. ff. über die Sympathie mittheilet. Es ist sichtbar, daß die mir wenigstens, unrichtig scheinenden psychologischen Erfahrungen und Grundsätze dieses vortrefflichen Mannes nicht aus Mangel des Scharfsinnes, sondern aus Partheylichkeit für sein moralisches System entstanden sind. Denn Smith sucht beynahe alle moralische Anlagen des Menschen aus der Sympathie herzuleiten. Zu diesem Behuf sucht er zu beweisen 1) eine ausdrückliche Uneigennützigkeit der Empfindungen der Sympathie; 2) einen gewissen Zusammenhang derselben mit den Empfindungen der Schicklichkeit, Anständigkeit und der moralischen Güte; 3) eine gewisse Abhängigkeit aller moralischen Eigenschaften von der Sympathie. Das Uebrige von dem System dieses Verfassers s. in der nachfolgenden Anmerk. z. 278. §. Hutcheson (Sittenlehre S. 65 ff. 102 ff.) beweist zwar mit denselbigen Gründen die Uneigennützigkeit der Sympathie, ohne jedoch dieser Eigenschaft mehr als andern moralischen Eigenschaften zuzuschreiben. Herr Feder scheint

Smiths System näher zu seyn, Unters. über den Willen. I. Th. S. 86. ff. Rousseau, der seinen Naturmenschen als ein gutherziges und besonders sehr mitleidiges Wesen schildert, sieht die Sympathie an als den Grund aller menschlichen Tugenden, und namentlich die Sympathie des Schmerzes. Discours sur l'inegalité parmi les hommes. Oeuvres de *Rousseau* Tom. III. p. 117 ff. Etwas anders als die Sympathie der Neuern ist das System der vernünftigen Liebe von Chr. Thomasius (s. die nachfolgende Anmerk. z. 300 §).

V.

Besondere Untersuchungen über den Grund der Sympathie, in Beziehung auf die Eigennützigkeit und Uneigennützigkeit derselben.

§. 250.

Vorzeitige Hinsicht auf die Gefahr des eigennützigen Systems verdirbt die psychologischen Untersuchungen, über den Grund der Sympathie in der menschlichen Natur.

§. 251.

Man hat in den Empfindungen der Sympathie so wie in den menschlichen Empfindungen überhaupt, nicht unterschieden den Antheil des Erkenntnißvermögens, von dem Antheil des Empfindungsvermögens, das urtheilende Wohlgefallen und Miß-

fallen vermengt mit dem gefühlten Vergnügen und Schmerz, und die begleitende klare Vorstellung, d. h. das entfernte Objekt der Empfindung mit dem nächsten Objekt derselben (48 — 53).

§. 252.

Um zu entfernen die Eigennützigkeit von der Sympathie, hat man unternommen zu behaupten, die Empfindungen der Sympathie seyen nicht Empfindungen des selbsteigenen, sondern eines fremden Zustandes.

§. 253.

Das moralische Wesen der Sympathie besteht in dem Wohlgefallen oder Mißfallen an dem Zustand anderer. Dieses Wohlgefallen oder Mißfallen ist ein Werk des Erkenntnißvermögens — und die Ursache von angenehmen oder unangenehmen Empfindungen des selbsteigenen Zustandes. Diese Empfindungen beziehen sich auf uns selbst und sind eigennützig; jenes Urtheil bezieht sich auf den Zustand des andern und ist uneigennützig. Dieses alles erläutern und beweisen die folgenden Paragraphen.

§. 254.

Einige Empfindungen sind verbunden mit klaren Vorstellungen einer vollkommenen oder unvollkommenen Sache, als des Objekts der Empfindung;

in andern Empfindungen ist in der Seele nur allein die undeutliche Vorstellung des Zustandes, d. h. nur allein die Empfindung selbst (48). Die Empfindungen der Sympathie sind von der ersten Art (56).

§. 255.

Auch die Empfindungen der Sympathie sind Empfindungen nicht eines fremden, sondern des selbsteigenen Zustandes (36).

§. 256.

Es ist psychologisch unmöglich, daß ein fremder Zustand der eigentliche Stoff und das nächste Objekt (51) unserer Empfindung sey.

§. 257.

Die Empfindungen der Sympathie entstehen aus dem Wohlgefallen oder Mißfallen an dem vollkommenen oder unvollkommenen Zustand eines andern, und sind verbunden mit der klaren Vorstellung des fremden Zustandes als mit dem entfernten Objekt (51).

§. 258.

Dieses Wohlgefallen oder Mißfallen an dem vollkommenen oder unvollkommenen Zustande des andern (257) ist ein Urtheil (52), und obwohl innigst und genau vereinigt mit dem Bewußtseyn des

selbsteigenen Zustandes, und also mit der Empfindung selbst (36), dennoch von ihr unterschieden.

§. 259.

Dieses Wohlgefallen oder Mißfallen an dem fremden Zustande (257. 258) bezieht sich auf das Objekt der Sympathie, auf den Glückseligen oder Leidenden; aber die Empfindung selbst oder das Bewußtseyn des Zustandes, der dadurch in uns entsteht, bezieht sich allein auf uns selbst (62).

§. 260.

Weil die klare Vorstellung des fremden Zustandes (257) über die undeutliche Idee des selbsteigenen hervorragt, und diese mit jener in Eins zusammen fließt, so scheint der fremde Zustand, ob wohl nur das entfernte Objekt der Empfindung, zu seyn das nächste Objekt derselben, nach den obigen Erläuterungen (50. 51), und das urtheilende Wohlgefallen oder Mißfallen (52. 257) vermischt sich mit dem Selbstgefühl von Vergnügen und Schmerz.

§. 261.

Demnach beziehen sich alle sympathetische Empfindungen, als Empfindungen, auf unsern eigenen Zustand (61. 259), und sind in sofern, gleichwie alle menschliche Empfindungen, eigennützig (62).

§. 262.

Das urtheilende Wohlgefallen oder Mißfallen an dem Zustande des andern, welches die Empfindungen unsers eigenen Zustandes erregt und begleitet, ist ein Werk des Erkenntnißvermögens (258), und bezieht sich nicht auf uns selbst, sondern allein auf das entferntere Objekt der sympathetischen Empfindung, d. h. auf den Glückseligen oder leidenden, und ist uneigennützig (52).

§. 263.

Uneigennützigkeit (262) ist nie das Werk der Empfindung, sondern allezeit des Urtheils.

§. 264.

Wenn das Objekt der Sympathie den Sinnen gegenwärtig ist, so rührt es unmittelbar durch den angenehmen oder unangenehmen Eindruck auf die Organen, wie jedes andere sinnliche Objekt, welches Vergnügen oder Schmerz erregt.

§. 265.

Dieser unmittelbare Eindruck (264) wird verstärkt und auf eine besondere Weise bestimmt, durch das Ideengesetz der Aehnlichkeit, nach der obigen Erklärung (222).

§. 266.

Wenn das Objekt der Sympathie nicht gegen-

wärtig ist den Sinnen, so wirkt es imaginarische Empfindungen des Vergnügens und des Schmerzes, nach den bekannten Gesetzen der Phantasie.

§. 267.

Sich in die Stelle eines andern versetzen ist eine figürliche Redensart.

§. 268.

Nicht seinen eigenen Zustand empfinden, in dem man gegenwärtig ist, sondern einen Zustand, in welchem man unter den Verhältnissen eines andern seyn würde — dieß ist ein falscher psychologischer Gedanke. Man empfindet nie einen Zustand, in dem man seyn würde, sondern allezeit den Zustand, in dem man gegenwärtig ist.

§. 269.

Diese gewöhnlichen und gezwungenen psychologischen Erklärungen der Sympathie (267. 268) sind entstanden aus den §. 250. angezeigten Ursachen.

Dieses ganze Kapitel, und vornehmlich diese drey letzten Paragraphen 267. 268. 269. hat Beziehung auf die entgegenstehenden Lehrsätze von Smith und Hutcheson. s. die Anmerk. z. 249 §.

§. 270.

Der Werth und das moralische Wesen der Sympathie bestehet in dem Wohlgefallen oder Mißfallen

(257. 258) an dem Zustande des andern. Dieß ist klar ohne Beweis.

§. 271.

Weil dieses Wohlgefallen oder Mißfallen (270) ein die Empfindung begleitendes Urtheil, nicht die Empfindung selbst ist (52. 262), so liegt der Werth und das moralische Wesen der Sympathie (270) nicht in den sympathetischen Empfindungen, sondern in den Wirkungen des Erkenntnißvermögens, welche dieselben begleiten.

§. 272.

Jenes Wohlgefallen oder Mißgefallen an dem vollkommenen oder unvollkommenen Zustande anderer (271) ist nichts anders, als eine Aeußerung eines ursprünglichen Wohlgefallens an Vollkommenheit des Menschen (55).

§. 273.

Das ursprüngliche Wohlgefallen an Vollkommenheit (272) ist nicht ein Trieb, nicht ein Principium des Empfindungsvermögens, sondern ein Theil der angebohrnen Gesetze der Vernunft, folglich eine Folge des Wohlgefallens an Wahrheit.

§. 274.

Obwohl die begleitende Vorstellung der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des Objekts un-

deutlich ist in den Empfindungen der Sympathie, wie in allen Empfindungen (55. 272), so ist sie darum nicht minder eine Aeußerung des Erkenntnißvermögens — nicht Empfindung selbst.

§. 275.

Der übliche Lehrsatz, daß eine Empfindung sey eine undeutliche Vorstellung einer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, enthält einen nicht ganz richtigen psychologischen Gedanken.

§. 276.

So ist also das Wesen der Sympathie enthalten in dem urtheilenden Wohlgefallen (52) an der Vollkommenheit fremder Zustände (257. 258); dieses Wohlgefallen in dem allgemeinen ursprünglichen Wohlgefallen an Vollkommenheit (272); das ursprüngliche Wohlgefallen an Vollkommenheit in den angebohrnen Gesetzen der Vernunft (273), — folglich das Wesen der Sympathie in der Vernunft — folglich in dem Erkenntnißvermögen.

§. 277.

Dem ursprünglichen Wohlgefallen an der Vollkommenheit fremder Zustände (257) widerspricht nicht die obige Behauptung, daß die Sympathie des Vergnügens nicht ursprünglich wirke (242). Die allerursprünglichsten Fähigkeiten des Menschen

erfordern zu ihrer Aeußerung Verhältnisse, und werden durch Verhältnisse gehindert.

VI.

Ueber das Vergnügen an gegenseitiger Sympathie.

§. 278.

Das Vergnügen an gegenseitiger Sympathie ist von der Sympathie selbst ganz unterschieden, sowohl in Ansehung des psychologischen Grundes, als auch der Aeußerung.

Smith (s. die Anmerk. z. 249. §.) scheint einen allgemeinen Trieb der Sympathie in der menschlichen Natur anzunehmen, von welchem besondere Aeußerungen oder Unterarten sind: 1) die Sympathie selbst; 2) das Vergnügen an gegenseitiger Sympathie; 3) Vergnügen an fremder Sympathie, d. h. anderer mit andern ohne Beziehung auf uns selbst, und 4) Sympathie mit der Sympathie anderer.

§. 279.

Gleichwie der Mensch in wohlwollenden Neigungen Wohlgefallen hat an fremder Glückseligkeit: also sind ihm die wohlwollenden Neigungen selbst ein Gegenstand des Wohlgefallens.

§. 280.

In dieser Beziehung hat der Mensch ein mora-

lisches Wohlgefallen an der Sympathie überhaupt — abhängig von dem allgemeinen Wohlgefallen an Vollkommenheit (272).

§. 281.

Von diesem allgemeinen Wohlgefallen an der Sympathie, in wiefern sie eine Vollkommenheit ist (279), ist ganz unterschieden die angenehme Empfindung, welche aus der wahrgenommenen gegenseitigen Sympathie entspringt. Diese hat nicht zum Gegenstand die moralische Vollkommenheit der geäusserten Sympathie (279), sondern den wirklichen oder gedachten Einfluß auf unsern gegenwärtigen Zustand.

§. 282.

So ist also das Vergnügen an gegenseitiger Sympathie ein Bewußtseyn eines selbsteigenen vollkommenern Zustandes (36. 259), und in dieser Beziehung, gleichwie jede Empfindung, eigennützig (62. 261).

§. 283.

I. Das Vergnügen an der gegenseitigen Sympathie des Schmerzes zeigt sich 1) in der erleichternden Kraft der Klagen; 2) in der Beruhigung, welche die wahrgenommene Sympathie verschafft.

§. 284.

Jeder Schmerz (im weitesten Sinne des Aus-

drucks) wird auf eine physische Weise erleichtert (257) durch die Aeußerung.

§. 285.

Die Aeußerung des körperlichen Schmerzes (284) geschiehet durch Geschrey und andere Bewegungen der Nerven. Die Aeußerung des geistigen, weil derselbe in solchen Empfindungen bestehet, die mit Worten verknüpft sind, durch die Rede.

§. 286.

Die Rede (285) ist eine weniger natürliche und weniger erleichternde Aeußerung des körperlichen Schmerzes.

§. 287.

Die Anmerkung, daß die Klagen des Leidenden den Schmerz durch das erneuerte Andenken vermehren, ist nicht psychologisch richtig.

§. 288.

Die Klagen des Leidenden haben entweder nur die Absicht andere zu interessiren. Hier ist Vergnügen der Eigenliebe. Oder sie beziehen sich auf den Gedanken der Hülfe; hier ist Vergnügen der gehofften oder wirklichen Linderung.

§. 289.

Wenn auch kraftlose Theilnehmung den Klagen-

den beruhigt, so geschieht es dennoch durch den Gedanken der Hülfe.

§. 290.

II. Das Vergnügen an der gegenseitigen Sympathie des Vergnügens entstehet 1) durch die Aeußerung (284), in wiefern sie jedes Vergnügen belebt und verstärkt; 2) aus Eigenliebe; in wiefern angenehme Zustände eine Vollkommenheit des Vergnügten anzeigen, und weil die Theilnehmung anderer, theils eine Art von Bewunderung ist, theils eine Erhöhung unseres Verhältnisses gegen das ihrige, folglich die Ursache einer größern Wirksamkeit werden kann.

§. 291.

Wenn der Mensch für ein Vergnügen Sympathie zu erwecken sucht, welches für ihm selbst allen Reiz verlohren hat, so ist der sichtbare Grund, so wie die Ursache des nachfolgenden Vergnügens an gegenseitiger Theilnehmung, die Eigenliebe.

§. 292.

Demnach ist das Vergnügen an gegenseitiger Sympathie weniger eigennützig, als die Empfindungen der Sympathie selbst.

VII.

4) Ueber die Geselligkeit in Beziehung auf Rousseaus und Hobbesens Meynungen.

§. 293.

Zwo Fragen müssen unterschieden werden in dieser Untersuchung; die eine: hat der Mensch eine natürliche Bestimmung, d. h. Anlagen und Triebe zum Leben der Gesellschaft? die andere: ist der in der Gesellschaft lebende Mensch ein geselliges wohlwollendes Wesen?

§. 294.

Die erste Frage wird verneinet von Rousseau, bis zur Behauptung einer ausdrücklichen Einsamkeit und Ungeselligkeit der Naturmenschen, und unter der Voraussetzung besonderer Eigenschaften, Fähigkeiten und Verhältnisse derselben, bey welchen die geselligen Verbindungen nur entstehen konnten durch zufällige Ereignisse, nicht durch die wesentliche Wirksamkeit gewisser Anlagen und Triebe.

§. 295.

In Rousseaus Voraussetzungen von den besondern Eigenschaften, Fähigkeiten und Verhältnissen der Naturmenschen, ist keine Beweiskraft wider die Anlagen zum geselligen Leben.

§. 296.

In Rousseaus Ableitung der bürgerlichen Gesellschaften aus Anmaßungen von Eigenthum u. s. w. ist keine Folgerung wider die frühere Existenz freyer Gesellschaften und wider die Gesellschaft der Familie, demnach keine Folgerung wider die Geselligkeit.

Rousseau leugnet alle und jede Verhältnisse der ursprünglichen Naturmenschen unter einander; also nicht allein die Natürlichkeit der bürgerlichen, sondern auch der freyen Gesellschaft. Dieß ist eben das Uebertriebene in Rousseaus Hypothese, s. dessen Discours sur l' Origine de l' Inegalité parmi les hommes. Oeuvres Tom. III. Den Ursprung der allerersten periodischen Gesellschaften erklärt Rousseau ohngefähr auf folgende Weise: Der Anwuchs des Menschengeschlechts, dessen Individuen bisher einzeln und einsam gelebt hatten, veranlaßte durch die daher entstandene Unzulänglichkeit der freywilligen Erdfrüchte, eine weitere Ausbreitung desselben. Die Verschiedenheit und Ungunst der Himmelsstriche und die Unfruchtbarkeit der Jahrszeiten, brachte nunmehr gar bald den Jägerstand hervor, und dieser die Nothwendigkeit gemeinschaftlicher Bemühungen zur Erwerbung des Unterhalts. Dadurch wurden die Menschen näher an einander gebracht, und nach und nach rückten sie in bleibende Haufen zusammen. Diese Verhältnisse waren anfänglich nichts anders, als Verhältnisse des Aufenthalts und der Gemeinschaft der Jagdarbeiten. Aus diesen schwachen und vorübergehenden Verbindungen entstand sehr bald der Grund stärkerer und dauerhafter. Es erwachte die gegenseitige Zuneigung der Geschlechter, die vorher nichts

als ein kurzer thierischer Trieb gewesen war, und aus dieser entsprang die Nothwendigkeit einer kürzern oder längern elterlichen Vereinigung zur Aufnährung der Kinder. Diese erzeugte das Gefühl einer elterlichen Oberherrschaft. Nach und nach entstand das Interesse der Familien, und aus allen diesen Veranlassungen eines nähern gegenseitigen Umganges wurde entwickelt das Gefühl selbsteigener Kräfte, die nunmehro der Mensch anfieng mit den stärkern oder schwächern Kräften anderer zu vergleichen. So wurden endlich in Thätigkeit gesezt die Begierden nach Vorzug und Eigenthum, so entstanden eigenmächtige Anmaßungen, Gewaltthätigkeiten, Streitigkeiten — und aus dem Schaden, den der Mensch davon empfand, ward die erste Abstraktion des Gesezes, des Rechts und des Unrechts; so wie aus der Ueberlegenheit die Oberherrschaft. — Rousseau schildert überdieses seinen Naturmenschen als ein gutherziges, mitleidiges Wesen, und leitet die Ungeselligkeit desselben aus nichtsweniger als aus Menschenhaß her, so wie er ihm, nachdem er in der Gesellschaft ist, Geselligkeit und Wohlwollen nicht abspricht (s. die Anmerk. z. 249. §.). Auch ist Rousseau sonst überhaupt ein Vertheidiger aller moralischen Anlagen, besonders des moralischen Gefühls (worüber er sich jedoch in keine psychologischen Erklärungen einläßt), und des Gewissens, so wie des unveränderlichen Unterschieds der sittlichen Dinge. s. dessen Emile Tom. III. Liv. IV. p. 71 ff. p. 100 ff. — Die widrige Meynung, die man sonst von diesem Schriftsteller zu haben pflegt, hat er seinen mannichfaltigen Aeußerungen wider die Religion zuzuschreiben. Aber seine philosophischen Lehrsäze, d. h. seine Lehrsäze von Gott, von der Vorsehung (s. I. 1031. Anm.) und von der Moral sind untadelhaft, und er ist in dieser Betrachtung, so wie überhaupt

in Ansehung des philosophischen Geistes über die Vergleichung mit Voltairen unendlich erhaben; eine Vergleichung, welche jedoch nicht ungewöhnlich und die Wirkung der frommen Mode ist, gewisse Schriftsteller zu hassen, die man niemals gelesen, oder nicht verstanden hat. Falsch ist es auch, daß Rousseau seinen Naturmenschen auf vier Füßen gehend beschreibt; vielmehr hat er gerade das Gegentheil sehr weitläuftig ausgeführt. s. in dem Discours sur l'Inegalité die Anm. p. 81 ff. Rousseaus ganze Absicht ist eigentlich nur auf den Satz gerichtet: daß der Mensch durch die bürgerliche Verfassung mehr verlohren als gewonnen habe, weil der Despotismus den ursprünglichen Gesellschaftsvertrag nicht erfülle, und Schmeicheley und Knechtsgeist ihn beynahe ganz in Vergessenheit bringen. Um diesen Satz zu beweisen, in welchem leider sehr viel Wahres ist, durfte Rousseau höchstens nur die Unnatürlichkeit der bürgerlichen, nicht aber der häuslichen und freyen Gesellschaft darthun, vielweniger mußte er die Natur des Menschen allen Erfahrungen zuwider beschreiben. — Eine lesenswürdige Widerlegung seiner Hypothesen s. in Reimarus N. Th. VII. Abh. vergl. *Ferguson's* Essay on the History of civil Society. P. I. Sect. I. — Ich kenne vor Rousseau keinen Schriftsteller, der so uneingeschränkt alle ursprüngliche Geselligkeit der Menschen, und alle Verhältnisse derselben unter einander, geleugnet hätte. Hobbes (s. die nachfolgende Anmerk. z. 303. §.) ist hier ohne allen Grund mit Rousseau verglichen worden. Und was die Alten zum Theil von einem rohen Zustand der ersten Menschheit, von einem Herumirren in den Wäldern u. s. w. erwähnen, das ist nur der Stand der Wildheit, welcher der Kultur und Gesetzgebung vorangehet. Man sehe z. B. *Diod. Sic.* Lib. I. p.

8 seqq. *Cic.* Tusc. Lib. V. Cap. II. *Lucretius* Lib. V. v. 923 seqq.

§. 297.

Die Menschen werden auch da, wo jene Ereignisse (294) noch nicht entstanden sind, in Haufen beysammen gefunden. Dieß ist ein historisches Faktum.

Ferguson l. c. P. I. Sect. III. *Home's* Essays on the History of Man B. II. Ess. I.

§. 298.

Rousseau hat nicht widerlegt die seiner Voraussetzung entgegenstehende Furchtsamkeit, Hülf- und Wehrlosigkeit des Menschen, und die Unmöglichkeit der Aufnährung der Menschenkinder ohne ein periodisch bleibendes Verhältniß der Eltern.

§. 299.

Das Beyspiel der geselligen Thierarten beweißt unwidersprechlich, daß das Leben eines Wesens mit andern seiner Gattung, ohne zufällige Ereignisse gegründet seyn könne in Anlagen und Trieben der Natur.

Home ist in dem obenangeführten Orte hierüber besonders weitläuftig.

§. 300.

Jedoch kann, auch als Hülfsbeweis, der ursprünglichen Geselligkeit nicht gelten die Sympa-

thie, oder ein Wohlgefallen des Menschen an Umgang und Ideenbeschäfftigung u. d. g.

Chr. Thomasius legt zum Grunde seines Moralsystems eine allgemeine Anlage oder Eigenschaft der menschlichen Natur, welche er die Liebe nennt. Diese ist nach der weitläuftigen Erklärung, die er in seiner Sittenlehre II. und IV. Hauptst. davon giebt, nichts anders, als eine dem Menschen wesentliche Neigung mit Menschen zu leben, (also eine angebohrne Geselligkeit). Er betrachtet diese Neigung des Menschen theils als eine Folge der Vernunftfähigkeit, aus welcher Wohlgefallen an Ideen und an gegenseitiger Mittheilung derselben entstehen müsse; theils als eine Folge der Ehrbegierde, die dem Menschen jedes Vergnügen, jeden Zustand der Vollkommenheit unschmackhaft mache, wenn er denselben nicht vor andern Menschen äußern könne. Dann theilt er diese Liebe nach den verschiedenen Zwecken und Gegenständen der Geselligkeit ein, in die vernünftige und unvernünftige. Die vernünftige Liebe ist die friedsame geistberuhigende Geselligkeit mit aufgeklärten ruhigen Seelen; und diese ist in Chr. Thomasius System die Bestimmung des Menschen und das höchste Gut, wie ich an einem andern Orte sagen werde. Am Ende richtet dieser Philosoph sein ganzes System wider das Principium der Selbstliebe, welches er nicht mit den stärksten Gründen bestreitet. Er gehet so weit, daß er behauptet, der Mensch liebe nicht allein andere Menschen, sondern auch andere Dinge, mehr als sich selbst; der Wollüstige liebe nicht sich selbst, sondern die schönen Weiber; der Geitzige nicht sich selbst, sondern sein Geld u. s. w. Uebrigens war diese Hypothese von der vernünftigen Liebe, als der Grundanlage der Gesellig-

keit und des Wohlwollens, in Chr. Thomasius offenbar eine Wirkung des Einflusses gewisser Grundsätze von der angebohrnen Geselligkeit, welche besonders Grotius und Puffendorff in das Naturrecht eingeführt hatten. Obwohl Thomasius selbst das sogenannte Principium socialitatis, welches er in den Institutt. Iurispr. diu. angenommen hatte, in den Fundamentis I. N. p. 171. als Grundsatz des Naturrechts widerruft — Die gewöhnlichen Beweise für die angebohrne Geselligkeit sind sehr gut ausgeführt in Aug. Fr. Müllers Naturrecht II. Kap.

§. 301.

Alle Data, welche angeführt werden zum Behuf dieses Beweises (300), sind entlehnt von spätern Aeußerungen der Menschheit in polizirten Gesellschaften.

§. 302.

Die andere Frage (295) wird verneint von Hobbes; jedoch nicht mit Leugnung der geselligen Tugend in den Gliedern der Familie, sondern nur in Stämmen und Völkerschaften und in einzelnen Individuen — in Beziehung auf Anmaßungen des Eigenthums und mit Voraussetzung heftiger Begierden und stürmischer Leidenschaften, gegen welche zu schwach sey das natürliche Gesetz der Eintracht.

§. 303.

In wiefern Hobbes 1) nicht leugnet die gesellige Tugend in den Gliedern der Familie; 2) die

Feindseligkeiten der Stämme und Völkerschaften und einzelner Individuen nicht erklärt aus ursprünglichem Menschenhaß des Menschen, sondern theils aus Ereignissen, theils aus leidenschaftlichen Abweichungen von der Regel der Natur, und aus der Unzulänglichkeit des Moralgesetzes ohne das bürgerliche (302): in sofern ist in seinem System kein Grundsatz, mit welchem bestritten werde die Geselligkeit und das Wohlwollen unter den Menschen, folglich keine ausdrückliche Verneinung der andern Frage (293).

Das berühmte bellum omnium contra omnes, welches in Hobbesens System einen Hauptgrundsatz ausmacht, hat diesem Schriftsteller den Vorwurf zugezogen, daß er die natürlichen Anlagen der Geselligkeit und des Wohlwollens in dem Menschengeschlecht leugne. Moßheim (durchgängig in den Anmerk. über den Cudworth) und Puffendorf haben schon längst gezeigt, daß die Lehrsätze dieses Philosophen ganz falsch gedeutet worden sind. Ich will jetzt diejenigen kürzlich erläutern, welche sich auf die gegenwärtige Untersuchung beziehen: De Ciue Cap. I. Leuiathan Cap. XIII. XIV. Erstens originem societatum non mutua beneuolentia, sed mutuo metu extitisse. Hobbes redet hier von den bürgerlichen Gesellschaften, und sagt ausdrücklich: *magnarum societatum.* Seine Absicht ist, den Satz zu widerlegen, den Grotius behauptet, daß die bürgerlichen Gesellschaften aus freundschaftlichen Verabredungen und Verträgen, und aus wohlwollender Geselligkeit ent-

standen seyen. Anderns die Privatgeselligkeit des Menschen (welche Rousseau geradezu leugnet, s. die Anmerk. z. 296. §.), sagt Hobbes weiter, wird von zwo Triebfedern regiert, egestate mutua et gloriae cupiditate. Das heißt, nach seiner selbsteigenen Erklärung (de Ciue Cap. I. §. 2.): der Mensch lebt gern mit andern seines Gleichen, 1) weil er ein hülfloses, 2) weil er ein ehrbegieriges Wesen ist, gern seine Ideen mittheilet, gern auch seine angenehmen Empfindungen und vollkommenen Zustände andern sehen läßt. Hier ist Hobbesens ganzes Verbrechen, daß er, wie so viele wohldenkende Männer, das Principium der Selbstliebe in der menschlichen Natur herrschen läßt, bey welchem es am Ende doch meistens auf einen Wortstreit hinaus kommt. Aber die strengsten Vertheidiger des uneigennützigen Systems haben ja die Geselligkeit des Menschen aus der Hülflosigkeit und aus dem Bestreben, seine Ideen und Zustände zu äußern, herleiten müssen, wenn sie nicht bey dem dunkeln Begriffe einer allgemeinen Sympathie des Menschengeschlechts (s. die Anmerk. z. 249. 278. §.) stehen bleiben wollten; und Chr. Thomasius, der wider die Selbstliebe so sehr eingenommen ist, erklärt dennoch die Geselligkeit aus der Ehrbegierde (s. die Anmerk. z. 300. §.). Darum also verdient Hobbes noch nicht mit einem Mandeville in eine Klasse gesetzt zu werden. Drittens der Satz, omnibus ineſt voluntas laedendi, so anstößig er auch klingt, ist ohne alle Bedeutung. Hobbes erklärt ihn (de Ciue Cap. I. §. 4.) sehr deutlich, indem er gleich unmittelbar hinzufügt: *Sed non ab eadem cauſa et non aeque culpanda. Alius enim ſecundum aequalitatem naturalem permittit caeteris omnibus quae ſibi: (quod modeſti hominis eſt et vires ſuas recte*

aestimantis.) Alius superiorem se aliis existimans, omnia licere sibi soli vult, et prae caeteris honorem sibi arrogat; (quod ingenii ferocis est). Huic igitur voluntas laedendi est ab inani gloria et falsa virium aestimatione; illi ex necessitate res suas et libertatem contra hunc defendendi. Also ist diese communis omnium laedendi voluntas ganz etwas anders als gegenseitiger Menschenhaß. In einer Art Menschen ist es Uebelwollen, in der andern ist es Nothwendigkeit der Selbstvertheidigung, welches letztere Hobbes nicht voluntatem laedendi hätte nennen sollen, um den Mißverstand zu verhüten. Endlich sagt Hobbes (de Ciue Cap. II. Leuiathan Cap XIII.) sehr deutlich, daß das Gesetz der Natur, oder der Vernunft (er nennt es dictamen rectae rationis, auch legem diuinam) dieses sey: mit allen Menschen friedsam leben, gegen die unfriedsamen aber sich vertheidigen. Weil nun aber die Affekten und die eitele Meynung, welche so viele Menschen von ihren Kräften und Ansprüchen haben, sagt er weiter, auf der einen Seite Angriffe, auf der andern aber Maaßregeln der Vertheidigung veranlassen, so entstehet dadurch unter den Menschen ein bellum omnium contra omnes. — Anlangend das Ius omnium in omnia, welches nach dem ersten Anschein der Worte alle Pflichten und Verhältnisse der Geselligkeit aufzuheben scheint, so ist das nichts anders, als was Puffendorf nachmals communionem primaeuam nannte. — Wenn übrigens Hobbes das bellum omnium contra omnes hier und da zu übertreiben scheint, so muß man merken, daß dieser Philosoph sein Buch de Ciue zu den Zeiten Karls des I. mitten in dem größten Aufruhr des bürgerlichen Krieges schrieb, wo ihm die

Menschheit allerdings von einer sehr widrigen Seite und ihr Stand als ein Stand des Aufruhrs und Kriegs erscheinen konnte; ferner daß er die Absicht hatte, den Britten die Nachtheile der democratischen Regierungsform lebhaft vor Augen zu stellen, mit deren Vorzügen jetzt Cromwell und das Parlement der Nation schmeichelten. — Indem sich Hobbes durch seine sichtbare Erklärung für die Rechte des Königs und überhaupt für die monarchische Verfassung, den Haß der Großen in England zuzog, ward er den Theologen und peripatetischen Philosophen seiner Nation, jenen durch einige etwas freye Aeußerungen wider das Priesterthum, diesen durch seine Verachtung der scholastischen Philosophie mißfällig. Und in diesen beyden Beziehungen gab den größten Anstoß der Leuiathan, (welcher eine weitere Ausführung des Tractats de Ciue ist) besonders die letzten Kapitel de Regno tenebrarum. Durch diesen Zusammenhang von Umständen geschah es, daß man Hobbesens philosophische Grundsätze durchaus verdächtig machte. s. *Aubery* Vita Hobbesii. *Bayle* Dict. Art. *Hobbes*. *Chr. Thomasii* Hist. I. N. p. 81. seqq. *Bruckeri* H. Ph. Tom. V. Jedoch ist er gegen die theologischen Beschuldigungen des Dr. Cudworth von Moßheimen, und in Ansehung seiner Moralgrundsätze von Puffendorfen gründlich vertheidigt worden. — Montesquieu (Esprit des Loix Liv. I. Ch. II.) setzt das Factum voraus: Der Mensch ist in Gesellschaft gebohren, ohne Rousseaus entgegenstehende Meynung zu widerlegen. Gegen Hobbesen führt Montesquieu an: 1) daß der Naturmensch vor dem Stande der Gesellschaft ein furchtsames, nicht ein kühnes, beherztes Wesen sey: 2) daß sich also das ursprüngliche Gefühl von Leibesstärke und Ueberlegenheit, so wenig als Eitelkeit und Stolz, vor-

aus Hobbes die Streitigkeiten herleitet, in dem Naturmenschen denken lasse; 3) daß die ursprüngliche Furchtsamkeit sich erst in dem Stande der Gesellschaft verliere, und erst in diesem die streitigen Verhältnisse ihren Anfang nehmen; 4) daß diesem allen zufolge die Absicht unaufhörliche Streitigkeiten zu beendigen, bey der Errichtung der Gesellschaften unmöglich zum Grunde liegen könne. Montesquieu beweißt die furchtsame Friedfertigkeit des Naturmenschen nur allein aus den Beyspielen der etlichemal in Europa gefundenen einzelnen verirrten, ausgearteten, wilden Menschen. Uebrigens vergißt Montesquieu entweder den kriegerischen Zustand der neuen Völker, oder den Hauptsatz in Hobbesens System, daß die Streitigkeiten der Menschen in der Gesellschaft (jedoch nicht in der bürgerlichen) zuerst entstehen. Demnach trift Hobbesen der Hauptvorwurf nicht, daß er Eitelkeit, Gefühl von Ueberlegenheit und andere dergleichen Aeußerungen des Menschen, die erst in der Gesellschaft erzeugt werden, früher als die Gesellschaft wirken lasse. — Denn das ist doch wohl schwerlich zu erweisen, daß nur die bürgerliche Gesellschaft diese Wirkungen hervorbringen könne.

§. 304.

Die Geschichte der neuen Völker bestätigt die Wahrheit eines allgemeinen kriegerischen Zustandes unter Stämmen und Völkerschaften — zeigt nicht eine ursprüngliche Feindseligkeit des Menschen gegen den Menschen, sondern vielmehr Data der Geselligkeit und des Wohlwollens.

§. 305.

Aus der Ungewißheit des Naturmenschen über die Verhältnisse der Dinge zu seiner Glückseligkeit, entstehet Furcht bey allen neuen Erscheinungen; diese Furcht wirkt Maaßregeln der Gegenwehr beym Anblick fremder Menschen. Daher der Anschein der Feindseligkeit und des Menschenhasses in wilden Völkern.

Diese Furchtsamkeit des Menschen ist von einer ganz andern Art, als die, welche Rousseau und Montesquieu (s. die Anmerk. z. 303. §.) dem Menschen im Stande der Natur zuschreiben. Diese beyden Schriftsteller berufen sich auf die Aeußerungen einiger wilden Menschen, die man in den Wäldern ganz einsam und verirrt gefunden hatte. Der Schluß auf die Naturmenschen scheint mir nicht richtig, und der einstimmigen Erfahrung der neuen Reisenden ganz entgegen zu seyn.

§. 306.

Es giebt in dem Menschen eine zwiefache Geselligkeit: die eine entsteht aus Zuneigung, die andere aus Absichten. Man kann die eine die wohlwollende, die andere die politische Geselligkeit nennen.

§. 307.

Der Kreis der wohlwollenden Geselligkeit (306) ist ursprünglich klein, bis ihn erweitern Erfahrungen von der Güte des Menschen, Begriffe von dem

Werthe des ganzen Geschlechts, Grundsätze und eingesehene Bewegungsgründe des Wohlwollens, feinere Empfindungen für die Vollkommenheiten der Menschen, und für die Reize ihres Umganges, Absichten der Gefälligkeit und Bedürfnisse gegenseitiger Verpflichtungen, Ehrgeiz und Bestreben nach gegenseitigem Beyfall.

§. 308.

Je roher, oder ungesitteter und unaufgeklärter die Menschen sind, desto enger ist der Kreis ihrer wohlwollenden Geselligkeit (306).

§. 309.

Der Kreis der politischen Geselligkeit (306) ist allezeit gleich dem Umfange der Absicht, auf welcher sie beruhet — in wiefern diese Absicht von dem Menschen eingesehen und als wichtig erkannt ist.

§. 310.

Aus der Absicht (309), in wiefern sie durch gemeinschaftliche Fähigkeiten erreicht wird, entstehet die Theilnehmung an dem Zustande der Glieder der Gesellschaft, und diese Theilnehmung ist das gesellschaftliche Interesse.

§. 311.

Das Wohlgefallen an dem vollkommenen Zustande anderer ist Wohlwollen. Folglich entstehet

durch das gesellschaftliche Interesse eine Art und ein gewisser Grad des gegenseitigen Wohlwollens unter ihren Gliedern — in wiefern der gegenseitige Wohlstand ein Mittel der gemeinschaftlichen Absicht ist.

§. 312.

Weil das gesellschaftliche Interesse (310) und das darinnen enthaltene gegenseitige Wohlwollen (311), in einer Theilnehmung bestehet an dem Zustande der Glieder der Gesellschaft, diese Theilnehmung aber sich beziehet auf den Einfluß dieses Zustandes in eine Absicht, so ist gesellschaftliches Interesse nicht möglich, 1) wenn der Endzweck der Vereinigung nicht eine Absicht der Glieder insgesammt, sondern die Absicht eines einzigen, oder weniger ist; 2) wenn die Glieder gegenseitig ihre Fähigkeiten und Gesinnungen nicht kennen und übersehen.

§. 313.

Daher sind große politische Gesellschaften unnatürlich und des gesellschaftlichen Interesse, außer für einzelne und seltene Absichten unfähig.

§. 314.

Wenn Menschen durch einzelne und seltene Absichten (313) vereinigt sind, so ist das gesellschaftliche Interesse nicht bleibend, sondern periodisch —

nur wirksam, wenn der Fall der Absicht vorhanden ist; ausserdem keine gegenseitige Theilnehmung an dem Zustande.

§. 315.

Alle wohldenkende Weltweise gestehen ein, daß die Geselligkeit des Menschen 1) in seiner Hülflosigkeit, 2) in seinem Bestreben nach gegenseitiger Achtung gegründet sey. Dennoch aber sagen wohldenkende Weltweisen nicht gern, daß die Geselligkeit des Menschen auf Eigennutz und Ehrgeitz beruhe, weil diese härtern Ausdrücke theils die Menschheit entehren, theils Wortstreit veranlassen.

VIII.

Versuch einer Hypothese über den ursprünglichen Stand der Natur, in Beziehung auf den Ursprung der Geselligkeit unter den Menschen.

§. 316.

Unter dem ursprünglichen Stande der Natur wird verstanden der Zustand der allerersten Bewohner des Erdbodens, oder der ursprünglichen Naturmenschen, nicht aber überhaupt der rohe Zustand der Menschheit, welcher vorangehet der künstlichen Kultur durch Erkenntniß und Gesetzgebung.

§. 317.

So ist also das Problem der Philosophie in Beziehung auf jene zwo Fragen (293): anzugeben nach den wahrscheinlichsten Gründen und Voraussetzungen, die Fähigkeiten, Eigenschaften und Verhältnisse der allerersten Naturmenschen (316), und daraus herzuleiten der Ursprung und die Abänderungen der Geselligkeit.

§. 318.

Es ist eine auf starken Gründen beruhende, höchstwahrscheinliche Voraussetzung (317), daß der Zustand der ursprünglichen Naturmenschen (316) ein ganz eigener und besonderer war, der weder eine Aehnlichkeit hatte mit dem rohen Zustande einzelner wilder Menschen (s. die Anmerk. z. 303. §. S. 122. Anm. z. 305. §.) und wilder Völkerschaften, noch Statt finden kann in andern Menschen überhaupt, die später waren, als der ursprüngliche Stand der Natur.

§. 319.

Dieser ganz eigene und besondere Zustand der ursprünglichen Naturmenschen (318) mußte auf die allerersten der nachkommenden Menschengeschlechter einen Einfluß haben, der jedoch durch spätere Ursachen seine Kraft verlieren konnte.

§. 320.

Die beyden Voraussetzungen des 318 und 319 §. sind der Grund der ganzen Hypothese, und werden erläutert und bewiesen in folgenden Paragraphen.

§. 321.

Die allerersten und ursprünglichen Naturmenschen sind erzeugt worden aus irgend einem Stoff der frühern Materie nicht durch das Ungefähr, sondern nach Absichten der göttlichen Weisheit. Dieß ist ein erwiesener Lehrsatz der Theologie (I. 973.)

§. 322.

Aus der zweckmäßigen Erzeugung der allererstenMenschen (321), vermag zwar die Vernunft nicht zu beweisen eine ausnehmende körperliche, oder geistige Vollkommenheit derselben; jedennoch aber dieses, daß sie nicht Kinder und unvollendete Geschöpfe, sondern reife Menschenwesen waren; versehen 1) mit vollkommenen Werkzeugen der Sinnen und der Phantasie, 2) mit den darauf beruhenden Fähigkeiten der Aufmerksamkeit und Ideenverbindung; 3) mit den durch keine Unvollkommenheit der Organisation gehinderten (I. 75. No. 8) Anlagen und Grundgesetzen der Vernunft.

§. 323.

So erwachten die allerersten ursprünglichen Na-

turmenschen, versehen mit vollkommenen Organen der Sinnen (322), auf einmal zum Gefühl des Lebens und zum Anblick der vorliegenden Welt.

§. 324.

Dieser Augenblick war die stärkste gedenkliche Erschütterung der Sinnen. Der ersten Betäubung folgte nach eine besonnenere, jedennoch immer schreckenvolle Aufmerksamkeit.

§. 325.

In diesem augenblicklichen Erwachen des ursprünglichen Menschen zum Gefühl des Lebens und zum Anblick der Welt (323), liegt das Eigene, Ausserordentliche seines Zustandes (318) und der zureichende Grund einer ganz eigenen Richtung seiner Seele und aller ihrer Fähigkeiten — und selbst der Grund der geselligen Anlagen. (S. die letzten §§. dieses Kapitels.)

§. 326.

Der gebohrne Mensch fühlt sein Leben und erblickt die Welt nie zum erstenmale, und erfährt nie jenen erschütternden, unauslöschlichen Eindruck (323.325). Weil er in die Welt eintritt mit unausgebildeten Organen (322), so wird ihm unter deren allmähliger

Ausbildung die Welt und sein Daseyn zur Gewohnheit

§. 327.

Jenem ersten, erschütternden Eindrucke (324) folgten dann nach, allaugenblickliche Neuheiten der sinnlichen Vorstellung von Erscheinungen und Wesen der Natur. Immer nahm das Erstaunen zu, und die unabläßig beschäftigte Aufmerksamkeit ward allmählig besonnener.

§. 328.

Unter den ersten Erfahrungen des neu entstandenen Menschen waren vorzüglich einige, die seine ganze Seele erschütterten, und verbunden in dem Gedächtniß mit jenem ersten Eindruck (324), das Erstaunen vermehrten und die besonnenere Aufmerksamkeit (327) in selbstfragendes Nachdenken versenkten.

§. 329.

Der Anblick der ersten Finsterniß der einbrechenden Nacht, die Empfindung des wieder abnehmenden Lebens in dem ersten Hinsinken zum Schlafe — und dann das erste Wiedererwachen zum Bewußtseyn und Leben, und der Anblick des wiederkommenden Lebens der Natur — waren Gefühle von unbeschreiblicher Stärke und bleibendem Eindruck — un-

widerstehliche Reize der Aufmerksamkeit und des fortwährenden, ungewissen, erstaunungsvollen Nachdenkens.

§. 330.

Durch die öftere Wiederholung dieses Wechsels von Leben und Tod (329) in ihm selbst und in der Natur, entstand in dem ursprünglichen Naturmenschen die erste große Erfahrung — und aus ihr die erste analogische Erwartung einer ewigen Unaufhörlichkeit dieses Wechsels und einer unaufhörlichen Fortdauer der Welt und seines eigenen Daseyns.

§. 331.

Indem so die Aufmerksamkeit schon geworden war zur Besonnenheit und die Phantasie zur Vernunft, sahe der Mensch in der thierischen Natur zum erstenmale das Phänomen des Todes — die Auslöschung des Gefühls und der Bewegung — und dann die Zerstörung des hingesunkenen Körpers. — Dieß war die zwote große Erfahrung des ursprünglichen Menschen — befolgt von unruhvollem Forschen ihrer Ursachen und Folgen, und dann als die Natur sie ihm mehrmalen wiederholte, von bangen Erwartungen eines ähnlichen Verhältnisses.

§. 332.

Nun war alles bereitet in dem Gedächtniß und

in der Vernunft des ursprünglichen Menschen zu der Entstehung der großen Fragen, welche das Nachdenken mit unablässigem Reize wach erhalten und den Ton der Sinnlichkeit nothwendig überstimmen — der Fragen: über den Ursprung der Welt, über die Ursache ihrer Begebenheiten und Erscheinungen, über das Verhältniß des Menschen mit dieser Ursache, und über die Aufhörlichkeit, oder Unaufhörlichkeit seines Lebendigen Seyns. Unmöglich war, mit der alleinigen Voraussetzung des 322 §. und bey der Aufeinanderfolge jener großen Erschütterungen und Erfahrungen der Seele (324. 327. 329. 331.) die Nichtentstehung dieser Fragen — und nach deren Entstehung das Uebergewicht der Sinnlichkeit über die Vernunft.

Rousseaus ganzes System von dem ungeselligen Stand der Natur beruhet auf diesem Satze: Der Naturmensch ist ein bloß sinnliches Wesen; die Vernunft ist eine Wirkung der bürgerlichen Gesellschaft und so wie diese eine gänzliche Entfernung des Menschengeschlechts von dem ursprünglichen Stande der Natur.

§. 333.

Die mit Erfahrungsbegriffen von der Vollkommenheit der Welt genährte und von ihren eigenen Grundgesetzen geleitete Vernunft, gelangte endlich, unterstützt durch den Einfluß mannichfaltiger Empfin-

dungen, zu dem Begriff des höchsten Wesen und zu der ersten Erkenntniß des Naturgesetzes. Daraus ward Frömmigkeit in dem ersten Menschen, begleitet von Schuldlosigkeit und sittlicher Güte.

§. 334.

Weil der gebohrne Mensch in die Welt eintritt, als ein unvollendetes Wesen (322. 326.) und mit der Welt und ihren auffallendesten Erscheinungen und mit seinem eigenen Zustande allmählig heranwachsend, nie empfängt jene wichtigen Erschütterungen der Aufmerksamkeit und des Nachdenkens (332), so entstehen jene großen Fragen der wirksamen Vernunft (332) in ihm erst durch den Unterricht, welcher dem Menschen bekannt macht die übersehenen Ursachen des Erstaunens, Fragens und Nachdenkens über die Welt und über seinen eigenen Zustand.

§. 335.

Demnach ist der gebohrne Mensch, im Stande der wilden Natur und allenthalben ohne den Einfluß des Unterrichts (334), ein mehr sinnliches als vernünftiges Wesen.

§. 336.

In dem wilden Naturmenschen ist die andere Ursache des Uebergewichts der Sinnlichkeit über die Vernunft (332) die unabläßige und die Besonnen-

heit theils einschränkende, theils zerstreuende Wirksamkeit des Naturtriebes (I. 460. 465. 481).

§. 337.

Obwohl in dem wilden Naturmenschen (336.) der Geschlechtstrieb minder heftig ist, wegen der Abwesenheit eines entzündenden Zwanges und einer verfeinernden Zärtlichkeit der Sitten, so ist der alleinige Nahrungstrieb, wenn der Anwuchs des Haufens und die Sparsamkeit der freywilligen Naturgaben den Jägerstand eingeführet hat, die zureichende Ursache eines mit ermüdender Zerstreuung und ausruhender Gedankenlosigkeit abwechselnden Lebens.

§. 338.

Von diesen Verhältnissen des wilden Naturmenschen (337) ist in allen Betrachtungen unterschieden das Verhältniß der ursprünglichen Bewohner der Erde.

§. 339.

Wenn einige wilde Völker, außerhalb dem Jägerstande (337) beym reichlichen Genuß der freywilligen Erdgüter, mehr sinnlich befunden werden als vernünftig, (336) und in ihrer Ruhe mehr schlummern in Gedankenlosigkeit, als wachen im Nachdenken, so ist die Ursache nicht Abwesenheit der Vernunft, sondern wirksamer Reize ihrer Kraft. Diese Rei-

ze hatte der ursprüngliche Mensch in seinem Zustande (332); der gesittete Mensch empfängt sie durch den Unterricht (334), und der philosophische Geist hat sie in sich selbst.

§. 340.

So ist also die Sinnlichkeit nicht das ursprüngliche Wesen und die Vernunft nicht die künstliche Ausartung der menschlichen Natur.

§. 341.

In allen jenen Verhältnissen und bey diesem Uebergewicht der Vernunft über die Sinnlichkeit (332) läßt sich ohne Vorurtheil in den ersten Bewohnern der Erde kein Grund auffinden einer scheuen und ungeselligen Wildheit; wäre dieser Zustand auch an sich möglich bey der Hülf- und Wehrlosigkeit des Menschen und bey der Nothwendigkeit einer längern Verbindung der Eltern zur Aufnährung der jungen Kinder (298).

§. 342.

War auch außerhalb dem Kreis der Familie das Interesse der Geselligkeit unmerklich und schwach, so war dennoch Friede unter den Stämmen; bey gänzlicher Abwesenheit aller Ursachen des Krieges in der Gemüthsbeschaffenheit und in dem äußerlichen Zustande der erstene Bwohner der Erde.

§. 343.

Das Interesse ihrer Geselligkeit ruhete nicht allein auf gemeinschaftlichen Hülfleistungen und Bedürfnissen, sondern vornehmlich auf der Gleichartigkeit ihres merkwürdigen Zustandes in der Welt.

§. 344.

Das Andenken jenes ersten Erwachens zum Anblick der Welt (324) und der darauf folgenden grossen Erfahrungen (327. 329. 331.) war lebenslang unauslöschlich in den ursprünglichen Naturmenschen und die Geschichte davon pflanzte sich fort zu den nachkommenden Geschlechtern, zugleich mit dem Ton des Nachdenkens und mit dem Karakter der Frömmigkeit, Unschuld und Güte. (333). Dieß war der Grund einer gewaltlosen und geselligen Ruhe in den ersten Menschenaltern.

Man wird vielleicht sagen meine Hypothese über den ursprünglichen Stand der Natur habe sich besser zu einem Gedicht als zu einem Lehrstück eines Systems geschickt. Wäre auch dieser Vorwurf so gegründet, als er mir ungegründet scheint, so müßte man mir doch die Gerechtigkeit wiederfahren lassen, daß ich meine Gedanken in eine gewisse Ordnung verbunden und in kalten Paragraphen hingeschrieben habe, da im Gegentheil Plato, Lucrez, Seneca, Rousseau und andere, welche dergleichen Poesien gemacht haben, nur die Einbildungskraft ihrer Leser zu erschüttern suchen — Es ist sehr zu beklagen, daß die lächer-

lichen, unglaublichen Schilderungen mit welchen die Rabbinen und dann so viele Schwärmer unter den christlichen Theologen den vollkommnern Zustand der ursprünglichen Naturmenschen zu schildern pflegten, die meisten philosophischen Köpfe von den Hauptgedanken selbst abgeneigt und zu der kühner und philosophischer scheinenden Voraussetzung gebracht haben, daß der ursprüngliche Stand der Natur ein Stand der Sinnlichkeit und Wildheit war. Denn unsere allerwichtigsten Begriffe verlieren doch gewiß bey diesem System unendlich viel — Ich kenne unter den alten und neuen Weltweisen keinen, dessen Gedanken mit den meinigen hierinnen einigermaaßen übereinstimmeten — den einzigen Seneca ausgenommen. Der ganze XCte Brief handelt von dem ursprünglichen Stande der Natur. „Ich sollte glauben, sagt er da „unter andern, die ersten Naturmenschen, welche nur „jetzt aus den Händen der Gottheit gekommen waren „(a diis recentes) müßten Menschen von einem höhern „Geist gewesen seyn (viros alti spiritus fuisse).“ Indessen ist doch die Vollkommenheit welche er ihnen zuschreibt, mehr Unschuld als Denkkraft. Aber die Geselligkeit setzt er ganz voraus. Seneca äußert zugleich in diesem Briefe den sehr richtigen Gedanken, daß die Philosophie der ersten Erdbewohner (d. h. ihre Geistesfähigkeit) nicht in Künsten und Wissenschaften wirksam war. Die Künste und Wissenschaften, sagt dieser Philosoph, sind spätere Folgen der bürgerlichen Verfassung, die erst nach der Beunruhigung der ursprünglichen glückseligern Geselligkeit entstand. Da wurden sie aus Bedürfnissen und Leidenschaften erzeugt. In diesem Stücke kommen die Gedanken dieses Stoikers, Rousseaus Gedanken sehr nahe, dessen

Unzufriedenheit über die Künste und Wissenschaften bekannt ist.

§. 345.

Der größere Anwuchs des Haufens veranlaßte, durch die entstehende Unzulänglichkeit des Unterhalts, die erste Uneinigkeit unter den Stämmen. Darauf entstanden bald gewaltthätige Anmaßungen von Eigenthum, Vorzug und Oberherrschaft — und Trennung.

§. 346.

In den getrennten, in verschiedene Erdstriche umher zerstreuten Haufen entstand, bey minderer Freywilligkeit der Naturgüter, die Nothwendigkeit des Jägerstandes (337) und durch diesen, vornehmlich aber durch die allmählige Austilgung der großen Geschichte von dem Ursprung der Menschheit (344), ward allmählig ausgelöscht der Geist des Nachdenkens — und endlich völlig entschieden das Uebergewicht der Sinnlichkeit über die Vernunft (332). Und von der Erkenntniß des höchsten Wesens (333) blieb nichts übrig als die tode Fähigkeit sie zu erlangen.

§. 347.

Die durch den Verlust dieser Ideen (346) und durch den thierischen Zustand ausgearteten Menschen, lebten jedennoch ohne scheue Wildheit beysammen

in Haufen und in geselliger Verbindung die 1) auf gegenseitigen Bedürfnissen und 2) auf Abneigung von der Einsamkeit beruheten.

§. 348.

Streitige Verhältnisse des Eigenthums erweckten bey der zunehmenden sittlichen Ausartung nur stärker den Geist des Stolzes, der Anmaßung und Gewaltthätigkeit in vielen Individuen, und veranlaßten in den Bessern die Nothwendigkeit der Vertheidigung und Gegenwehr. Daraus ward allgemeiner Krieg aller gegen alle, und aus dessen beschwerlichen Erfahrungen der erzwungene Wunsch nach Ruhe und Gesetzgebung.

§. 349.

So entstanden die ersten bürgerlichen Gesellschaften aus gegenseitiger Furcht vor gegenseitiger Gewalt.

§. 350.

Durch die Anordnung der bürgerlichen Gesellschaft ward die Gewalt eingeschränkt und die gegenseitige Furcht (348. 349) in Sicherheit verwandelt, und zugleich der Wohlstand jedes Einzelnen abhängig gemacht von dem Wohlstand der übrigen. Dadurch ward wiederum möglich Vergnügen an fremder Glückseligkeit, welches in dem Zustand des Kriegs

gehindert war, durch gegenseitige Befürchtung des Mißbrauchs der Glückseligkeit zur Gewalt und des ungleichen Uebergewichts der Macht und Stärke. (243. 244.)

§. 351.

Die aus der bürgerlichen Ruhe und aus der Sattsamkeit der Erhaltungsmittel entstandene Muße erweckte aufs neue den Geist der Vernunft und des Nachdenkens und die sanftern Empfindungen der Geselligkeit und des Wohlwollens — und endlich wurde in gesittetern Völkern, durch den Einfluß der Wissenschaft und Kunst, die Vernunft vereinigt mit philosophischem Enthusiasmus (187) und das moralische Gefühl und die Sympathie mit philosophischem Wohlwollen (153.154); indem zugleich die Verfeinerung der Sitten unvermerkt einführte die Delikatesse der moralischen Empfindungen, und die mittheilenden Neigungen (145) näher brachte dem Interesse den eigennützigen Triebe (130); vornehmlich des Ehrgeitzes und einer subtilern Sinnlichkeit.

Weil die Freyheit nicht wohl abgehandelt werden konnte außerhalb der allgemeinen psychologischen Theorie des Willensvermögens, so hat man diese Abhandlung welche man nach der Anzeige des 163 §. nach der Betrachtung der Geselligkeit in diesem Hauptstück erwarten konnte, in dem folgenden Hauptstücke zu suchen. Eigentlich ist auch die Freyheit nicht eine solche einzel-

ne moralische Fähigkeit wie die viere, welche in diesem Hauptstück betrachtet worden sind, sondern die Regiererinn derselben insgesammt. Oder vielmehr die ganze Willenskraft überhaupt ist die Regiererinn der moralischen Fähigkeiten d. h. es hängt von ihr ab, in welchem Maaße sie entwickelt und wirksam werden können.

Drittes Hauptstück.

Von dem Willensvermögen, als der wirkenden Ursache der moralischen Fähigkeiten des Menschen.

I.

Von dem Wesen des Willensvermögens überhaupt und von seinem Gegenstande.

§. 352.

Obwohl alle Seelenwirkungen Ideen sind im weitern Sinn des Worts (I. 12.), so kann man dennoch unterscheiden dieses beydes: Ideen, und Wirkungen der Ideen d. h. die den Ideen im engern Verstande, oder den Vorstellungen vorschwebender Gedankenbilder (I. 84) beygehenden oder nachfolgenden, mehr selbstthätigen, innern Veränderungen der Seele (I. 244).

§. 353.

Diese Wirkungen der Ideen in der Seele (352) beziehen sich entweder auf die Beschaffenheit der Sache an sich selbst, (Urtheilen, Ueberzeugung, Bejahen, Verneinen u. s. w.) oder auf ein Ver-

hältniß der Sache zu dem selbsteigenen Zustande, welches Verhältniß entweder schon vorhanden ist, (Vergnügen, Mißvergnügen), oder von der Seele vorhergesehen wird. (Begehren, Verabscheuen). Die Fähigkeit auf welcher beruhet das Begehren und Verabscheuen ist das Willensvermögen in der weitern Bedeutung.

Man giebt insgemein den Cartesianern das Paradoxon Schuld: Die Leidenschaften gehören zu dem Verstande und der Verstand zu dem Willen, s. Walchs Philos. Lexicon Art. Wille. Richtiger ist der Abriß des Cartesianischen Systems in Chr. Thomasius Ausüb. der Sittenl. §. 30. ff. Allein Cartes, der auch gar nicht unterlassen hat, seine Worte zu erklären, verstehet unter dem unlateinischen Wort passio überhaupt alle mehr leidentliche als selbstthätige Zustände der Seele. Nun sagt er, ist die Vorstellung, in wieferne darunter verstanden wird das Empfangen der Ideen, allerdings etwas Leidentliches. Aber die darauf erfolgenden innern Seelenveränderungen, (die Wirkungen der Ideen, wie ich sie genannt habe), sind selbstthätige Zustände. Diese letztern nun theilen die Cartesianer gerade so ein, wie ich in diesem §. gethan habe, nähmlich in wieferne sie sich auf die Beschaffenheit der Sache an sich selbst, oder auf derselben Verhältniß zu unserm Zustand beziehen. Dieß ist der Sinn des Cartesianischen System s. *Cartesii* Princ. Philos. P. I. §. 32. seqq. de Pass. Art. XVII, seqq. *le Grand* Institut. Philos. p. 698. *la Forge* de Mente hum. Cap. X. XI. — Indessen bleibt auf einer andern Seite ein Widerspruch. Die Cartesianer un-

terscheiden in ihrer Ideenlehre Sensus und Imaginatio, und Intellectus: Ideen der Sinnen und der Phantasie welche durch die Organen gebildet, und Ideen welche von der Seele selbst hervorgebracht werden. Und nun rechnen sie diese leztern, gleichermaßen wie die Ideen der Sinnen und der Phantasie, zu den leidentlichen Zuständen; da doch nicht zu begreifen ist, was diese Ideen des Intellectus seyn mögen, wenn sie keine bildlichen Ideen und auch keine innern thätigen Wirkungen der Ideen seyn sollen — Spinosa, in dessen Seelenlehre der Einfluß des Cartesianischen Systems überhaupt weniger herrscht, als in den Grundsätzen der Metaphysik, gehet hierinnen ganz von den Cartesianern ab, und sagt Eth. P. II. Prop. 49. ausdrücklich, daß die Seelenwirkungen, (welche Cartes ihrer Selbstthätigkeit wegen von den Vorstellungen unterscheidet, Bejahen, Verneinen, Begehren, Verabscheuen u. s. w.) nichts von den Vorstellungen selbst unterschiedenes, sondern in ihnen enthaltene und von ihnen unzertrennliche Theile seyen. Das ist ganz etwas anders als was ich selbst §. 360. gesagt habe, daß diese Wirkungen der Ideen in der Seele wiederum nichts anders sind als Vorstellungen; denn hier bleiben sie doch Vorstellungen von einer andern Art. Spinosa aber will daß z. B. das Bejahen eines Satzes, oder das Begehren eines Apfels von der Vorstellung des Satzes, oder im andern Beyspiel, des Apfels, ein Theil und nicht wieder eine andere Verrichtung, oder Vorstellung der Seele sey. — Auf eine andre Weise als Cartes unterscheidet Herr Search die leidentlichen und selbstthätigen Seelenwirkungen The Light of Nature Vol. I. Ch. I. In seinem System ist das ganze Erkenntnißvermögen etwas Leidentliches — nicht allein die Ideen sondern

auch derselben Wirkungen in dem Verstande: Bejahen, Verneinen u. s. w. Und das Selbstthätige findet er nur allein in dem Willen, nähmlich in den Thätigkeiten des Willens, welche auf die Willensvorstellungen erfolgen (s. §. 371). In wiefern nun sagt er Aufmerksamkeit, Nachdenken, Hervorrufen und Verbinden der Ideen etwas Willkührliches ist, in sofern ist auch in dem Erkenntnißvermögen, Selbstthätigkeit. Jedoch schränkt er auch diese sehr ein, indem er sagt, 1) daß diese willkührlich scheinende Behandlung der Ideen oft mehr von dem Organ, als von der Seele selbst abhange; 2) daß die Seele, um selbstthätig zu wirken, dennoch erst vermittelst einer Zurückwirkung des Seelenorgans wirken müsse, weil nicht zu begreifen sey, wie ein Wesen auf sich selbst wirken könne. Herr Search scheint mir in dieser wichtigen Materie eine ziemliche Verwirrung angerichtet und Meinungen von den allergrößten Folgen ohne genugsame Ueberdenkung hingeschrieben zu haben, — wenn es erlaubt ist dieses von einem Schriftsteller zu sagen, der von den Deutschen so sehr bewundert worden ist — und der auch allerdings viel gedacht hat.

§. 354.

Das Willensvermögen (353) äußert sich allezeit in einem Bestreben der Seele und in einer damit verbundenen Anstrengung der Werkzeuge der Phantasie, Ideen zu beleben, oder zu vernichten; jenes in dem Begehren, dieses in dem Verabscheuen (353), jenachdem sie in der Vorhersehung ein angenehmes,

oder ein unangenehmes Verhältniß haben, zu dem selbsteigenen Zustand. Auch das unwirksamste Begehren strebt nach der gänzlichen Belebung der in der Vorhersehung angenehmen Idee, bis zum Grade der wirklichen Empfindung (I. 111); und auch das unwirksamste Verabscheuen nach der gänzlichen Vernichtung der unangenehmen.

Das ist es was der Baron Wolf Percepturitio nennt: conatus mutandi perceptionem. Psych. rat. §. 480. seqq.

§. 355.

In dem Verabscheuen geschiehet die Vernichtung der in der Vorhersehung unangenehmen Idee (354), vornehmlich durch die Erweckung der entgegengesetzten. Demnach ist nicht allein in dem Begehren, sondern auch in dem Verabscheuen ein Bestreben eine gewisse Idee hervorzubringen. Demnach besteht das Willensvermögen überhaupt, in einer Kraft der Seele ihre Ideen zu behandeln, nach der Vorhersehung ihres angenehmen Verhältnisses zu dem selbsteigenen Zustand.

Wolf l. c. §. 491. seqq. 501. seqq.

§. 356.

Der allgemeine Gegenstand des Willensvermögens ist die Vollkommenheit des Zustandes, oder das Gute; und wenn die Seele etwas begehret, was

selbst in ihrer Vorstellung ein Uebel ist, so ist es dennoch ein geringeres Uebel und also ein Gut. Und wenn die Seele etwas nicht begehret was dennoch in ihrer deutlichen Vorstellung ein Gut ist, so ist die undeutliche Vorstellung in welcher die Sache ein Uebel ist, der mindern Deutlichkeit ungeachtet, wirksamer und stärker.

§. 357.

Uebel ist das was die Kraft der Seele einschränkt.

Nun aber strebt jedes Wesen nach der Erweiterung seiner Kraft. Begehrte nun die Seele ein Uebel, so müste sie sich bestreben eine Idee zu erwecken (355), von welcher sie vorhersähe (354), Einschränkung ihrer Kraft. Folglich müste sie streben nach der Einschränkung und nicht nach der Erweiterung ihrer Kraft. Das ist unmöglich. Folglich wird nichts begehret von der Seele, als unter der Vorstellung des Guten (356).

Wolf (Psych. rat. §. 520) beweiset diesen Satz nur identisch. Die Seele kann nichts begehren, sagt er, als was ihren Zustand vervollkommet. Wer an der Wahrheit der Sache zweifelte würde sagen, dieß sey eine petitio principii. — Ueber das wesentliche Bestreben der Seele ihre Kraft zu erweitern, worauf ich meinen Beweis gegründet habe, ist viel Gutes gesagt in des Herrn Cochius Preisschrift von den Neigungen. — Uebrigens war für dieses Axiom kein Beweis nöthig.

Indessen haben es doch viele unter den Schulastikern z. B. Scotus und Occam wirklich bestritten, deren Grübeleyen man in *Horneji* Philos. Moral. Lib. II. Cap. IV. p. 179. seqq. sehen kann. — Spinosa sagt Eth. P. III. Prop. 9. Schol. das Paradoxon, daß der Mensch die Dinge nicht darum begehre, weil er sich dieselben als ein Gut vorstelle, sondern sich die Dinge darum als ein Gut vorstelle, weil er sie begehre. Jedoch dieses hängt mit seiner ganz eignen psychologischen Theorie des Willensvermögens zusammen. (s. die Anm. zu 362 §).

§. 358.

Die Vollkommenheit des Zustandes, welche der nächste Gegenstand des Willensvermögens ist (356.), bestehet in Wirksamkeit des Lebens d. h. in Thätigkeit der Seele (Ideenbeschäftigung) und des Körpers (75. 76. 79). Demnach ist der Trieb des Lebens (73) der Grundtrieb der menschlichen Natur und alles was begehrt oder verabscheuet wird, wird begehrt oder verabscheuet durch Einstimmung, oder Widerspruch mit dem Triebe des Lebens.

§. 359.

Dieser Trieb des Lebens ist angebohren (73), und wirkt allenthalben, wo die Seele sich keiner besondern Gegenstände, als der Mittel seiner Befriedigung klar bewußt ist, als ein Naturtrieb (Instinkt); z. B. in jungen Kindern, und in Erwachsenen bey einigen Seelenwirkungen.

II.

Ueber den Unterschied und die gegenseitigen Verhältnisse des Erkenntniß- und Willensvermögens.

§. 360.

Die Wirkungen der Ideen (355) sind in der Seele zwar wiederum Ideen, jedennoch ist die Einkleidung in ein Ideenbild minder sichtbar (I. 84. 86.); und die Seele ist dabey in einem ganz selbstthätigen Zustand.

§. 361.

Die Willensthätigkeiten, Begehren und Verabscheuen, sind Wirkungen von Ideen eines Gutes, oder Uebels (356). Demnach sind die Willensthätigkeiten unterscheidbar von den Vorstellungen aus denen sie entspringen. Und in so fern besteht das Wesen des Willensvermögens nicht in Vorstellungen, sondern in Wirkungen die darauf erfolgen. (353) Dieß ist es, was einige nennen die Tendenz des Willens.

§. 362.

Jedennoch beweiset diese Unterscheidung unter Willensvorstellungen und Willensthätigkeiten (353. 361) nichts für eine abgesonderte Selbstständigkeit

des Erkenntniß- und Willensvermögens. Denn in einem einigen Wesen ist nicht möglich mehr denn eine einzige Grundkraft (I. 824.) und man schließt irrig von Theilungen der Abstraktion auf Trennung in der Sache (I. 600).

Die Alten sind an die Eintheilung in Erkenntniß- und Willensvermögen nicht so gewöhnt wie die neuern Weltweisen, ob sie wohl den Unterschied selbst sehr gut einsehen, s. *Aristot.* de An. Lib. I. Cap. IX. In ihrer Seelenlehre herrscht dafür die Grundeintheilung in vernünftiges und sinnliches Seelenvermögen. Und weil diese einmal auf die ganze Einrichtung ihres Systems paßte, so findet es Aristoteles sogar unnatürlich das Willensvermögen (ὄρεξις) zu einem besondern Seelenvermögen zu machen, weil dasselbe in die sinnliche und vernünftige Seele gleichsam vertheilt sey; in dieser als βουλησις in jener als ἐπιθυμια ib. Lib. III. Cap. X. — eben so wie das Erkenntnißvermögen kein besonderes, sondern in beyden Seelenarten vertheilt ist; in der sinnlichen Seele αἰσθησις und φαντασια, in der vernünftigen ἐπιστημη und δοξα. Jedoch sagt er eben daselbst, daß αἰσθησις an sich selbst ebenfalls weder eine vernunftlose, noch vernunftmäßige Seelenwirkung sey. — Aus demselben Grunde könnte man die Eintheilung der Alten unnatürlich nennen, wenn man sagte daß das vernünftige und unvernünftige Seelenvermögen darum nichts abgesondertes seyn könne, weil von beyden, Theile in dem Erkenntniß und Willensvermögen enthalten sind. Man siehet hier offenbar, daß in der Manir dergleichen Eintheilungen zu ma-

chen, sehr viel von der Gewohnheit abhängt die Sachen von der, oder jener Seite anzusehen. — So ist also beym Aristoteles das Willensvermögen, eben so wie bey Leibnitzen und Wolfen eine wesentliche Eigenschaft der Vorstellkraft — die theils sinnlich, theils vernünftig ist. — Dafür hat man in den neuern Zeiten diese Eintheilung desto weiter getrieben. Die Scholastiker und die neuern Peripateticker, wie man aus ihren Streitigkeiten über die gegenseitige Abhängigkeit des Willens und des Erkenntnisses sichet, machen aus diesen zwo Fähigkeiten beynahe gar zwo Substanzen; eine Meinung welche neuerlich Rüdiger vermittelst sonderbarer Hypothesen verfochten hat, s. dessen Sens. V. et F. Disc. Proem. §. 12. seqq. und Phys. Divin. Lib. III. Cap. XVI. Auch der aufgeklärte Chr. Thomasius ist unzufrieden mit den Cartesianern, daß sie den Willen aus der Vorstellkraft herleiten und behauptet, der Wille sey eine Begierde im Herzen die aus Liebe und Haß bestehe, s. dessen Ausübung der Sittenlehre III. Hauptst. Crusius Moral §. 6. ff. behauptet wenigstens zwo Grundkräfte um dadurch, wie er ernstlich glaubt, dem Willen mehr Unabhängigkeit und Freyheit zu verschaffen — Spinosa läßt die Unterscheidung des Willensvermögens von dem Erkenntnisvermögen auch nicht einmal in dem Sinne gelten, in welchem der wirkliche Nisus des Begehrens oder Verabscheuens etwas anders ist, als die Vorstellung aus welcher er entstehet. Es liegen hiebey zwo Täuschungen zum Grunde, sagt Spinosa. Die erste ist diese; Wir unterscheiden fälschlich von den Ideen, die Wirkungen der Ideen; (s. die Anm. z. 353 §.) z. B. das Bejahen von der Vorstellung des Satzes der

bejahet wird, und das Begehren von dem Gedanken der Sache die begehrt wird. Aber das Bejahen des Satzes ist in der Idee des Satzes welche bejahet wird unzertrennlich enthalten, und eben so das Begehren in dem Gedanken der Sache die begehrt wird. Eth. P. II. Prop. 48. 49. Dem. Schol. vergl. P. I. Prop. 32. Def. Die andere Täuschung: Wir bilden uns ein, Körper und Seele wirken gegenseitig in einander P. III. Prop. 2. Demnach meinen wir die Aeußerungen des Willen, welche entweder innerliche, oder äußerliche Bewegungen der Organen seyn können, seyen Wirkungen von unmittelbar vorhergehenden Vorstellungen. Allein diese Bewegungen in denen wir die Tendenz des Willens, als eines besondern Vermögens am meisten zu fühlen glauben, sind nicht Folgen der Willensvorstellungen, sondern sie sind mit ihnen zugleich und mit ihnen eins; so wie allenthalben Modificationen der Denkkraft und Modificationen der Ausdähnung zugleich und eins sind. (Hier ist es wo Spinosa eine Harmonie der Seele und des Körpers andeutet; aber das wollte ich doch nicht wie Herr Mendelssohn, vorherbestimmte Harmonie nennen; s. — Anm. z. l. 977 §.) Alle Ideen oder geistige Thätigkeiten des einzigen, unendlichen Wesens, und also auch des Phänomens, welches wir unsere Seele nennen, sagt Spinosa weiter, sind eingekleidet in gewisse Modificationen der Ausdähnung. P. II. Schol. Pr. 7. P. III. Prop. 11. Aber beydes ist ganz eins. Sind nun die Modificationen der Ausdähnung, von einer gewissen Beschaffenheit, so wird die Denkkraft eingeschränkt, P. II. Prop. 8. 13. Demnach also nun, weil alle geistige Thätigkeiten eine Modification der Ausdähnung zum Object und zur Form haben, so er-

fährt die Seele die Einschränkung, oder Erweiterung ihrer Kraft allezeit durch Einschränkungen oder Erweiterungen der Kraft des Körpers. P. III. Prop. 53. 54. 55. Ein solcher Zustand unserer Natur kann von der Gottheit in wieferne die Idee unserer Natur ein Theil ist, von ihrer unendlichen Vorstellkraft, nicht als gut angesehen, demnach auch von uns nicht als gut angesehen, oder, wie sich Spinosa auszudrücken pflegt, bejahet werden. P. III. Prop. 10. Nun folgen alle unsere Ideen, als Theile der nothwendigen Modificationen der unendlichen Denkkraft und Ausdähnung, in einer nothwendigen Verbindung auf einander. Wenn wir also etwas begehren, d. h. eine Idee von einem nicht wirklich empfundenen Gut haben, so ist diese Idee eingekleidet in angenehmen Modificationen des Körpers, folglich ist sie (nach den obigen Lehrsätzen) eine Erweiterung unseres Wesens, die wir als gut empfinden müßen. Folglich entstehet die Vorstellung des Guten, aus dem Begehren, und nicht das Begehren aus der Vorstellung des Guten. (s. die Anm. z. 357. §). — Es scheint in diesen Lehrsätzen oft als wenn Spinosa den Unterschied unter Empfindung des Vergnügens oder Mißvergnügens, und unter Begehren oder Verabscheuen aufheben wolle. Indeß widerspricht sich Spinosa offenbar, wenn er an andern Orten (durchgängig im IV. Th.) zugiebt daß die Seele immer bestrebt sey, (conatur) angenehme Ideen der Phantasie zu beleben bis zum Grad der wirklichen Empfindung. Hier ist doch also der Conatus etwas der angenehmen Idee der Phantasie nachfolgendes. Das einzige wodurch er diesen Widerspruch einigermassen mindert, ist der von ihm niemals vergessene Zusatz, daß diese Bestre-

bungen eigentlich nicht anzusehen sind, als Wirkungen der vorgegangenen Idee, sondern der ewigen Gesetze der Nothwendigkeit. Allein der Widerspruch, dünkt mich, bleibt immer derselbige. Denn wenn die Bestrebungen des Willens auf gewisse vorhergehende Phantasien nothwendig erfolgen, so folgen sie doch darauf, und so ist doch allezeit der Nisus des Willens etwas anders als die Thätigkeit des Denkens.

§. 363.

Wenn die Vertheidiger zwoer abgesonderter Grundkräfte in der Seele (362), eingestehen die Unbegreiflichkeit eines Geistes ohne beyde zugleich, so muß also in dem Wesen des Geistes enthalten seyn der gemeinschaftliche Grund von beyden, woraus erklärt werden könne die Wirksamkeit von beyden — folglich eine gemeinschaftliche Grundkraft beyder.

Crusius Moral. §. 4.

§. 364.

Der Grundbegriff der Vorstellkraft ist ein zureichender Erkenntnißgrund aller Erscheinungen des Willensvermögens, nach dem Beweis der folgenden Paragraphen.

§. 365.

Eine Vorstellkraft ist ein geistiges Wesen, welches Ideen die sich ihm darstellen theils schauet, d. i. als etwas außer sich empfindet, theils vergleicht

(I. 51. ff.), und das letztere entweder mit Ideen als Merkmahlen, oder mit Ideen als Empfindungen von ihrem eigenen Zustande. Auf die erste Weise entstehet Vorstellung von der Beschaffenheit, auf die andere Weise Vorstellung von der Güte der Sache in Beziehung auf den Zustand (353). Vergnügen, Mißvergnügen, Begehren, Verabscheuen.

§. 366.

Die Vorstellkraft (365) hat ferner, so wie jedes selbstständiges Wesen, ein Bestreben ihre Kraft zu erweitern. Demnach hat die menschliche Seele ein Bestreben nach Ideen (I. 22.), inwiefern dieselben ihre Kraft nicht einschränken sondern erweitern (357).

§. 367.

Nun aber wird die Kraft der Seele erweitert durch alle Ideen welche befördern die geistige und körperliche Thätigkeit (75. 76. 358), folglich übereinstimmen mit dem Triebe des Lebens (73.) und der Vollkommenheit des Zustandes; und eingeschränkt durch alle Ideen, welche durch Hinderung der geistigen und körperlichen Thätigkeit hindern den Trieb des Lebens und der Vollkommenheit des Zustandes.

§. 368.

Demnach ist das Willensvermögen, welches alle-

zeit sich äußert in der Hervorbringung oder Vernichtung einer vorhergesehenen Idee (354), nichts anders als ein Bestreben der Seele ihre Vorstellkraft zu erweitern, oder derselben Einschränkung zu verhindern (357); folglich ist das Willensvermögen ein wesentlicher Theil der Vorstellkraft (365. 366).

§. 369.

So machen also die Erkenntnißideen und derselben Wirkungen (353), das Erkenntnißvermögen aus; die Willensvorstellungen und derselben Wirkungen (361) (Begehren, Verabscheuen) das Willensvermögen.

§. 370.

Jedennoch bleibt der Eintheilung in Erkenntniß- und Willensvermögen, Wahrheit und Werth, wenn darunter nichts weiter verstanden wird, als zwo Aeußerungen einer und derselbigen Grundkraft der menschlichen Seele.

§. 371.

Wenn Wille genommen wird im engern Sinne des Worts, für den Nisus des Begehrens, oder Verabscheuens selbst, folglich für die Wirkung (361.) der Willensvorstellungen, und wenn die Willensvorstellungen gerechnet werden zum Erkenntnißvermögen, nicht aber zum Willensvermö-

gen nach der Angabe des 369. §, so ist allerdings in diesem Sinne der Worte die Wirkung des Erkenntnißvermögens früher, als die Wirkung des Willensvermögens, und das letzte abhängig von jenem, wie die Wirkung von der Ursache.

§. 372.

Inwiefern das Daseyn gewisser Willensvorstellungen (361) und derselben Lebhaftigkeit und Klarheit, weiter zurück die Wirkung seyn kann vorhergegangener Willensthätigkeiten, (z. B. eines willkührlichen Gebrauchs der Aufmerksamkeit, des Nachdenkens u. s. w.), in sofern und in diesem Sinn der Worte ist klar eine gewisse Abhängigkeit des Erkenntnißvermögens von dem Willen.

§. 373.

Weil jedennoch jene vorhergegangenen Willensthätigkeiten (372), welche das Erkenntnißvermögen bestimmten, abermals vorausgesetzten Vorstellungen aus denen sie entstanden, so ist von jeder Willensthätigkeit die ursprüngliche Ursache eine Vorstellung; und demnach ist das Willensvermögen ursprünglich abhängig von dem Erkenntnißvermögen.

§. 374.

Wenn man zu dem Willensvermögen nicht allein

rechnet die Nisus des Begehrens und Verabscheuens selbst, sondern auch die Willensvorstellungen die demselben vorangehen (361. 371), so ist noch leichter zu behaupten eine große Abhängigkeit des Erkenntnißes von dem Willen (373).

§. 375.

Die auf Wortstreit (371. 374) beruhende Behauptung der Abhängigkeit des Erkenntnisses von dem Willen (373), ist beydes Folge und Grund des Fanaticismus.

III.

Ueber die Eintheilung des Willensvermögens in das vernünftige und sinnliche.

§. 376.

In welchem Sinne zulässig sey die gangbare Eintheilung des Willensvermögens in das vernünftige und sinnliche, erkennet man aus der analogischen Anwendung nachfolgender Erläuterungssätze aus der obigen Theorie der Empfindungen:

1) Das nächste Objekt der Empfindung ist der Zustand; und sie selbst, die Empfindung ist nichts anders als Bewußtseyn des Zustandes (48).

2) Die mit einigen Empfindungen verbundenen klaren Vorstellungen einer vollkommenen, oder unvollkommenen Sache (48) und die davon abhangenden Wirkungen des Wohlgefallens oder Mißfallens, obwohl innigst und genau verbunden mit der Empfindung selbst (52) und daher mit derselben verwechselt (51), sind Urtheile, Wirkungen des Erkenntnißvermögens, Begleiterinnen der Empfindung, nicht derselben wesentliche Theile (53).

3) Die Empfindung selbst, oder das Bewußtseyn des Zustandes (36) ist minder lebhaft, folglich minder sinnlich (57) und eigennützig (62), je klärer die begleitende Vorstellung ist, und je mehr das Erkenntniß von der Vollkommenheit der vorgestellten Sache hervorragt über das Bewußtseyn des Zustandes (60).

4) Weil jedoch diese begleitenden klaren Vorstellungen (N. 2) nicht gehören zu der Empfindung selbst, angesehen viele Empfindungen derselben gänzlich ermangeln (57), so ist die Empfindung an sich selbst und nach ihren Wesen nur ein Bewußtseyn des Zustandes d. h. Gefühl von dem gegenwärtigen Grade des Lebens (79); und in sofern sind alle Empfindungen sinnlich ohne Unterschied, und eigennützig (62).

5) Dennoch aber können die Empfindungen genannt werden geistige, oder sinnliche, je nachdem die Seele mehr beschäftigt ist mit der Erkenntniß einer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit von ihr selbst unterschiedener Objekte, als mit dem Bewußtseyn des selbsteigenen vollkommenen, oder unvollkommenen Zustandes (63. 68).

§. 377.

Die analogische Anwendung der Theorie der Empfindungen auf die Theorie des Willensvermögens ist richtig und gültig. Denn die Willensvorstellungen, welche der Gegenstand sind der Willensthätigkeiten und die Ursache von der Wirksamkeit des Willensvermögens (361), sind Empfindungen in der Vorhersehung (354.) oder Empfindungen der Phantasie; Empfindnisse (33).

§. 378.

Bey der Eintheilung des Empfindungsvermögens in geistiges und sinnliches (63), entstand die Frage: inwiefern können Empfindungen zum Gegenstand haben äußerliche Vollkommenheit oder Unvollkommenheit unabhängig von dem Bewußtseyn des selbsteigenen vollkommenen Zustandes?

§. 379.

Bey der Eintheilung des Willensvermögens in vernünftiges und sinnliches (376), kommt es an auf die Frage: können vorhersehende Empfindniße (354.) zum Gegenstand haben äußerliche Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, unabhängig von der Vorhersehung eines selbsteigenen vollkommenen oder unvollkommenen Zustandes (378)?

§. 380.

Demnach ist die analogische Anwendung der obigen Lehrsätze von der Eintheilung des Empfindungsvermögens, auf die angezeigte Eintheilung des Willensvermögens richtig und gültig. Und beyde Eintheilungen haben gleichen Grund und gleiche Schranken. Dieß zeigen die folgenden Paragraphen.

§. 381.

Das nächste Objekt des Begehrens oder des Verabscheuens, ist allezeit die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des Zustandes.

§. 382.

Die vorhersehenden angenehmen oder unangenehmen Empfindniße des Zustandes (381.) können, so wie die Empfindungen überhaupt (48. 51), begleitet seyn, oder nicht begleitet mit klaren Vorstellun-

gen von der Vollkommenheit, oder Unvollkommenheit einer Sache.

§. 383.

Diese begleitenden klaren Vorstellungen (382) sind Wirkungen des Erkenntniß- und nicht des Willensvermögens. Und in wiefern das Willensvermögen als solches, allezeit gerichtet ist auf den Zustand, (381.) insofern ist das, was die Seele begehrt, oder verabscheuet, nicht die vollkommene, oder unvollkommene Sache (382), sondern die Vollkommenheit des Zustandes, dessen davon abhängige Entstehung sie jetzt vorhersiehet (354).

§. 384.

Ob wohl zufolge der bewiesenen Lehrsätze (381. 382. 383), alles Willensvermögen zunächst strebt nach angenehmen Empfindungen, und folglich sinnlich ist, so ist dennoch zulässig die schulübliche Eintheilung (376), in wiefern sie beruhet auf folgenden Gründen der Unterscheidung.

In der Seelenlehre der Alten gründet sich die Unterscheidung des sinnlichen und vernünftigen Willensvermögens, auf die ihnen so gewöhnliche Eintheilung, in sinnliche und vernünftige Seele, (s. die Anm. 362. §). Und hier bieten sich nun zwo wichtige Untersuchungen an: die eine über den wahren Sinn dieser Seelenabtheilungen; die andere über die gegenseitigen Verhältnisse des sinnlichen und vernünftigen Willensvermögens insbesondere. In dem ersten

Punkte sehen, was die Hauptsache betrifft, alle Systeme der Alten einander ähnlich. In dem andern aber weichen sie sehr von einander ab. — Was nun erstens die verschiedenen Seelen betrifft, welche sie nahmhaft machen, so ist zu merken, daß es allenthalben nur auf das λογιστικον und ἀλογον ankommt. Wenn einige als z. B. die Stoiker, sonst noch viele Seelen nennen, so sind sie doch in dem psychologischen System für weiter nichts zu rechnen, als für subdiuisa. Anlangend aber die Haupteintheilung, so ist schon im I. B. Anm. z. 807 §. gesagt worden, daß das ἀλογον oder die ψυχη αἰσθητικη nichts anders ist, als das, was wir Seelenorgan, Nervenwesen, Principium der Reizbarkeit, Lebenskraft u. s. w. zu nennen pflegen. Auch schreiben sie nicht dieser, sondern der ψυχη λογικη die sinnliche Vorstellkraft zu, jener nur die physischen Rührungen, oder materiellen Ideen, welche den Vorstellungen vorangehen; und Aristoteles nennt die sinnliche Vorstellkraft, die ein Vermögen der vernünftigen Seele ist, mit dem besondern Nahmen κοινη αἰσθησις. (s. die I. §. 454. angeführten Stellen aus dem Plato und Aristoteles.) Schon dieß wäre hinreichend um einzusehen, daß in der Psychologie der Alten nur eine Seele ist. Aber noch deutlicher wird der Sinn ihres Systems, wenn man siehet, wie sie die Wirkungen dieser verschiedenen Seelen endlich allesamt in die Vorstellkraft zusammen fließen lassen. Wenn man den Timaeus des Plato und das III. Buch des Aristoteles de Anima mit Aufmerksamkeit lieset, so siehet man offenbar, daß, indem sie von der Vereinigung der sinnlichen Seele mit der vernünftigen reden, sie nichts anders meinen, als die allgemeine Zusammen-

kunft der Nerven in demjenigen Theile des Körpers, der für den Sitz der einigen Seele gehalten wird. Da die selbsteigenen Lehrsätze dieser beyden Schriftsteller, nicht so klar und nicht so systematisch geordnet sind, als die Lehren des Epicur und der Stoiker, die uns Lucrez, Plutarch, Laerz, Stobäus und andere aufbehalten haben, so will ich vornemlich darauf Beziehung nehmen. Denn in diesem Stücke haben Epicur und Zeno gar nichts eigenes; und wenn man die Erklärungen des Plato und Aristoteles damit vergleicht, so siehet man wohl, daß es hierüber unter den Alten ein gemeinschaftliches System gab. — Epicur also, um zu erklären, wie bey der räumlichen Absonderung und substanziellen Verschiedenheit der beyden Seelen, dennoch gegenseitige Verhältnisse beyder untereinander möglich seyen; wie aus Rührungen der sinnlichen Seele, in der vernünftigen, Vorstellungen und Gedanken, und umgekehrt aus Vorstellungen und Gedanken, Rührungen der sinnlichen Seele entstehen können, sagte also: Es ist in dem Herzen ein Ort, in welchem sich die sinnliche Seele (die durch den ganzen Körper verbreitet ist), mit der vernünftigen, (welche Epicur, so wie die Peripatetiker und Stoiker in dem Herzen sucht,) innigst und genau verbindet. Man siehet offenbar, daß Epicur nichts anders sagen will, als dieses. Alle Nerven des ganzen Körpers, (und diese zusammen machen die ψυχην αἰσθητικην aus) vereinigen sich in der Stelle, wo die denkende Seele ihren Wohnsitz hat, indem sich bis dahin alle Rührungen fortpflanzen, die in den entferntesten Theilen entstanden sind. Auf diese Art also können aus Bewegungen der Nerven, Thätigkeiten der Seele; und

aus Thätigkeiten der Seele, Bewegungen der Nerven entstehen. Der vernünftige Wille βουλησις, sagt Epikur weiter, ist ganz allein das Werk der vernünftigen Seele: d. h. es sind keine affektartigen Bewegungen dabey. Endlich, sagt dieser Philosoph, giebt es auch Empfindungen und Gemüthsbewegungen die nicht aus Vorstellungen eines Gutes, oder Uebels entspringen. Diese äußern sich in den afficirten Theilen der sinnlichen Seele selbst, und gehen der denkenden Seele nichts an. Hier hat Epikur ohne Zweifel die allgemeinen thierischen, sinnlichen Empfindungen im Sinne gehabt, die mit keinen klaren Vorstellungen begleitet sind, und von denen ich §. 48. ff. gehandelt habe. *Lucret.* Lib. III. v. 94. seqq. 137. seqq. 397. seqq. *Gassendi* Syntagma Philos. Epicur. — Die Stoiker erklären die Gemeinschaft der denkenden Seele mit der sinnlichen, (d. h. mit den Organen der Empfindung und Bewegung), ganz auf dieselbige Weise. s. *Plutarch.* de Plac. Lib. IV. Cap. XVI. *Stobaei* Ecl. Phys. Lib. I. p. 109. *Lipsii* Physiol. Stoic. Diss. XVIII. Jedoch nehmen sie die gewöhnliche Eintheilung, in vernünftige und sinnliche Seele, kaum an, oder vielmehr sie gebrauchen sie weniger, und erklären sich über den Sinn dieser Eintheilung deutlicher als andere Schulen. In der einigen denkenden Seele (το ἡγεμονικον), setzen sie alle Fähigkeiten, der sinnlichen so wohl, als der vernünftigen. Sie unterscheiden zwar βουλησις und ἐπιθυμια, ὁρμη μὐλογος und ἀλογος, so wie χαρα und ἡδονη, oder φοβος und ἀυλαβεια.. Aber diese sinnlichen und vernünftigen Willens- und Gemüthsbewegungen, haben doch beyde ihren gemeinschaftlichen Sitz in dem ἡγεμονικῳ. s. *Stobaei* Ecl. Eth. Lib. II. p. 176. *Laërt.* Lib. VIII §. 116. Daher ist es auch von gar keiner Bedeutung, wenn

die Stoiker je zu weilen wohl sieben, acht und mehrere Seelen nennen. Das sind theils geistige Eigenschaften, theils physische Wirkungen der Seele, die in gewissen Theilen des Körpers besonders sichtbar sind. Dieß ist sehr deutlich in der Erklärung, die Plutarch Cap. XXI. giebt: ἀπο τυ ἡγεμονικυ, ἑπτα μερη εἰσι της ψυχης, ἀκπεφυκοτα, και ἐκτεινομενα ἐις το σωμα. — Es ist daher sonderbar, daß Stobäus Ecl. Phys. p. 103. nur in Beziehung auf den Plato und Aristoteles erinnert, daß diese Seelenabtheilungen nicht wörtlich zu verstehen sind. Von dem Numenius, will er uns im ganzen Ernst glauben machen, daß er mehrere Seelen angenommen habe. Aber es kommt ja auf die Worte μερη, δυναμεις u. d. g. gar nichts an. Erst den Scholastikern wurde es, dadurch daß sie die Ausdrücke der Alten nicht verstanden, eine Möglichkeit, mehrere Seelen zu glauben, s. *Horneji* Philos. Moral. Lib. I. p. 125. Denn so grob auch zum Theil, die Unterscheidungen der sinnlichen und vernünftigen Seele, in den Systemen der ersten Gnostiker und selbst der Kirchenväter, ausfallen, so hat man dennoch wenigstens keinen litterarischen Grund zu zweifeln, daß man die sinnliche Seele bloß für das Seelenorgan gehalten habe. Basilides, (und eben das war auch das System der Valentinianer), um zu erklären, was die sinnliche Seele sey, sagt, sie sey aus gewissen Anhängseln der Materie, die sich an die denkende Seele angefügt, entstanden. προσαρτηματα τινα προσηρτημενα τη λογικη. ψυχη δια την συγχυσιν ἀρχικην. Diese ursprüngliche Unruhe und Verwirrung (theils ein morgenländischer, theils ein Platonischer Begriff (s. I. Anm. z. 1039. §.), ist der ungeordnete Zustand der Materie vor der Schöpfung, welcher nicht in dem Gra-

de hat geordnet werden können, daß nicht die Theile der unruhigen Materie, sich an die Seele hätten anhängen sollen. Clemens von Alexandrien, welcher Stromat. p.408. seq. diese Hypothese des Ketzers anführt und bestreitet, drücket dieselbige Idee nur mit andern Worten aus. Was andere προσκρτηματα genannt hatten, das nennet dieser πνευματα ἀναδυρτα συμπεπλεγμενα τῃ ψυχῃ. Das Wort πνευμα, bedeutet meistentheils nichts anders, als Seelenorgan, Lebensgeister. Daher ὀχημα πνευματικον, das heißt so viel, als αισθητηριον. (s. I. Anm. z. 100. §.) — Anlangend das andere, die gegenseitigen Verhältnisse des sinnlichen und des vernünftigen Willensvermögens, so wird dieses nicht von allen Schulen auf dieselbige Weise angegeben. Des Gegensatzes von βουλησις und επιθυμια bedienen sich alle, wozu Pythogoras und Plato (s. die Anm. z. 92. §.) bisweilen auch Aristoteles, als z. B. de An. Lib. II. Cap. III. das θυμικον hinzusetzen. Das Genus, das Willensvermögen überhaupt nennet Aristoteles ὀρεξις. Plato der jedoch die Sache nirgends systematisch abgehandelt hat, trennt, vielleicht mehr aus Enthusiasmus, als aus System, den vernünftigen Willen von dem sinnlichen ganz, und macht ihn völlig zu dem Gegensatz desselben. So nennt er ihn z. B. im dem Phädrus Tom. III. p. 337. ἐπικτητος ἀσία, ἐφιεμενη τȣ ἀρισȣ, der sinnliche aber ist ἐμφυτος ἐπιθυμια ἡδονων (Cic. Tusc. Lib. IV. Cap. V.) vergl. *Alcinoi* Doctr. Platon. Cap. XXXI. — Aristoteles setzt den vernünftigen Willen dem sinnlichen nicht so ganz entgegen. Auch der vernünftige Wille (βουλησις) sagt er, ist mit unangenehmen Empfindungen verbunden, und also eine Art des Affekts wie der sinnliche. Aber es giebt eine andere

Aeußerung des Willensvermögens, welche ganz kalt und vernünftig ist, gar nicht von Vorstellungen des Angenehmen, sondern nur des Guten regiert wird. Das ist προαιρεσις, der überlegende Wille: welcher nur die Mittel, nicht aber den Zweck des Begehrens selbst zum Gegenstand hat, und eben darum diese kältere und vernünftigere Beschaffenheit haben kann, deren die βουλησις weniger fähig ist, weil doch, sagt Aristoteles, schon eine Art von Bewegung entstehet, wenn der Mensch das wirkliche Objeckt eines Wollens vor Augen hat. Oft hat die προαιρεσις nur bloße Wünsche zum Gegenstande, Dinge an deren wirklichen Erlangung oder Ausführung gar nicht ernstlich gedacht wird. s. *Aristot.* Nicom. Lib. III. Cap. IV. seqq. M. Moral. Lib. I. Cap. XVII. Eudem. Lib. II. Cap. X. Lib. V. Cap. II. Diese Unterscheidung hat dem ersten Anschein nach keinen wahren psychologischen Grund: Denn 1) ist auch die Vorstellung des Guten, eine Vorstellung des Angenehmen nach den Beweisen dieses Kapitels, 2) ist ein Mittel selbst ein Zweck, so bald es Gegenstand des Begehrens seyn kann. Jedoch ist es in der Moralphilosophie sehr wichtig, was Garve in seiner Preißschrift über die Neigungen und in den Anm. über den Ferguson, so gut ausgeführt hat, daß die Fähigkeit auch Mittel zu Endzwecken zu machen, den Menschen von den Thieren unterscheidet, welche allezeit nur auf den Hauptzweck der Begierde zunächst hinstreben. Ich merke hier im Vorbeygehen an, daß Gassendi Sect. III. Membr. Post. Lib. X. Cap. I. offenbar irret, wenn er sagt: βουλησις bedeute allezeit den wirklichen Actus der Handlung, nicht aber die Fähigkeit

oder das Vermögen des Willens. — Epicur kommt in der Trennung des sinnlichen Begehrungsvermögens von dem vernünftigen, dem Plato näher, indem er von der vernünftigen Seele alle Affekten ausschließt. s. Plut. de Plac. Lib. IV. Cap. XXIII. Allein die Stoiker heben diesen Unterschied so gut als ganz auf. Sie schreiben die Empfindniße, Affecten und alle Bewegungen des sogenannten appetitus sensitivus, dem ἡγεμονικῷ, der denkenden Seele zu, und wenn sie gleich wie wir oben S. 165. gesehen haben, vernünftige und unvernünftige Empfindniß u. s. w. unterscheiden, so leiten sie doch beyde Arten aus der denkenden vernünftigen Seele her. Cicero führt diesen stoischen Satz Acad. Lib. I. Cap. X. unter dem Verzeichnisse der vom Zeno gemachten Neuerungen an; vergl. Tusc. lib. IV. Cap. X. XI. seqq. und die vom Lipsius Philos. Stoic. Lib. III. Diss. VII. angeführten Stellen. Der Zusammenhang dieses Paradoxons mit dem System der Stoiker ist dieser: Alle Affecten, sagen diese Philosophen, entstehen aus einer unrichtigen Schätzung der Dinge, und sind ihrem Wesen nach nichts anders, als falsche Urtheile; wie Laerz. Lib. VII. §. 110. 111. die Meinung des Chrysipp aus dessen Buch περὶ παθῶν anführt: συγκαταθέσεις, κρίσεις ψαυλαι και δοξαι, λογοι u. s. w. Diese Veränderungen der denkenden Seele verbreiten sich alsdann aus dem ἡγεμονικῷ in die sinnliche Seele, (in die Organen). Wenn es nun dahin gekommen ist, dann hört der Affeckt auf, eine Wirkung der vernünftigen Seele zu seyn, und dann ist er auch nicht mehr willkührlich. — Man muß wissen, daß diese Bewegungen bisweilen πάθη genannt werden. Und in diesem Sinne muß man das Wort vornehmlich in Plut. Plac. Lib. III.

Cap. XXIII. verstehen. Denn Plutarch, der das wahre System der Stoiker an andern Orten (s. die Stellen des Lipsius) so gut vorgetragen hatte, konnte unmöglich schreiben, daß sie die Affekten (nähmlich den geistigen Zustand des Affekts) gesetzt hätten ἐν τοῖς τόποις, (in den afficirten Theilen). Gassendi, l.c. p. 470. macht eine ganz falsche Vorstellung des Stoischen Systems, indem er theils nur voraussetzt, theils auch aus ihrer ἀπάθεια schließt, daß sie das sinnliche Willensvermögen dem vernünftigen ganz entgegenstellen, und dem letztern alle Affekten absprechen.

§. 385.

Es giebt Willensthätigkeiten, bey welchen die Seele sich ungleich mehr bewußt ist der vorhergesehenen Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, einer von dem selbsteigenen Zustande ganz unterschiedenen Sache (382), als eines vorhersehenden Empfindnisses des selbsteigenen vollkommenen oder unvollkommenen Zustandes. Dieß verdienen genannt zu werden Wirkungen des vernünftigen Willensvermögens; um so viel mehr, je klärer und deutlicher die begleitende Vorstellung ist.

§. 386.

Diese minder sinnlichen Willenswirkungen sind zugleich minder eigennützig aus demselbigen Grunde (60. 61).

§. 387.

Es giebt Willensthätigkeiten, bey welchen die be-

gleitende Vorstellung (382) minder klar und dem Bewußtseyn der Seele (385) nicht so nahe ist, als das vorhersehende Empfindniß des selbsteigenen Zustandes, und wo dies Urtheil von der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der gewollten, oder nicht gewollten Sache, mehr in Beziehung steht mit der Vorhersehung, des davon zu erwartenden Zustandes (60).

§. 388.

Diese Willenswirkungen, sind mehr eigennützig als die vernünftigen (385. 386), und zwischen denselben und den sinnlichen, eine mittlere Gattung.

§. 389.

Es giebt Willensthätigkeiten, welche gar nicht begleitet sind (382) mit der klaren Vorstellung einer vollkommenen, oder unvollkommenen Sache, und bey welchen keine Idee wirksam ist, als das vorhersehende Empfindniß des Zustandes (354. 385). Diese Willenswirkungen können sinnliche genannt werden. Sie sind ganz eigennützig (60. 61. 386). Das ist an sich klar.

§. 390.

Die begleitenden klaren Vorstellungen (382) verlieren oder verdunkeln sich jezuweilen für einzelne unmerkliche Augenblicke (58); und in diesen Augen-

blicken ist die Willensthätigkeit ganz sinnlich; und durch diese Einmischung einzelner Augenblicke der Sinnlichkeit, in die Wirkungen des vernünftigen Willens, wird möglich derselben Lebhaftigkeit und Wärme; die jedoch, ob wohl mit der Wirksamkeit des vernünftigen Willens verbunden, nicht desselben Wirkung, sondern Begleiterin ist.

§. 391.

Wenn eine und dieselbe Sache, in deutlichen Ideen vorgestellt wird als ein Gut, und in verworrenen Ideen als ein Uebel, oder umgekehrt, dann streitet das vernünftige Willensvermögen mit dem sinnlichen. Auf welchen Bedingungen das Uebergewicht des einen, oder des andern beruhet, und in wiefern überhaupt Stärke und Lebhaftigkeit möglich ist auch in den vernünftigen Willen, zeigt das Vte Lehrstück.

IV.

Von den Ursachen der stärkern, oder schwächern Wirksamkeit des Willensvermögens.

§. 392.

Die verschiedenen Grade der Stärke der Willensthätigkeit, äußern sich in dem Begehren und Verabscheuen, in verschiedenen Graden der Wirksamkeit

der Seele und der Organen, bey der Belebung oder Unterdrückung, der in der Vorhersehung angenehmen oder unangenehmen Idee (354).

§. 393.

Der Grad der Willensthätigkeit (392) ist abhängig von der Stärke der Willensvorstellung, deren Wirkung sie ist (353). Denn die Wirkung ist gleich der Ursache (I. 893).

§. 394.

Von den Ursachen welche die Stärke der Willensvorstellung bestimmen, (392) sind vorzüglich merkwürdig folgende: 1) die Menge der ihr zugesellten Nebenideen von Lust oder Unlust; 2) die scheinbare Unendlichkeit des vorgestellten Gutes, oder Uebels; 3) die geschwinde Erweckung; 4) die Neuheit; 5) die öftere Wiederholung der Willensvorstellung; 6) Widerstand und Hinderniß.

§. 395.

1. Die Nebenideen von Lust oder Unlust, (394) werden mit der Willensvorstellung erwekt nach den Gedächtnißgesetzen, theils der Gleichzeitigkeit und Succeßion, theils der Aehnlichkeit (I. 325 ff. 330. 343).

§. 396.

Durch das Gesetz der Gleichzeitigkeit und Suc-

ceßion (395) erwachen neben der Willensvorstellung, nicht allein die angenehmen oder unangenehmen Empfindungen, welche vormals dem Objeckt bey, oder nachgegangen sind in der wirklichen Erfahrung, sondern auch Ideen von der angenehmen oder unangenehmen Beschaffenheit der Sache, und von Lust oder Unlust, welche die Seele vormals mit dem Objekt verbunden hat, ohne wirkliche Erfahrung, in der alleinigen Meinung, Erwartung und Einbildung; — also nicht allein Erinnerungsideen, sondern auch vormalige imaginarische (I. 108).

Wolf hat diesen wichtigen Umstand in seinen Beobachtungen übersehen; denn er erwähnt allenthalben nur der Ideen, welche von den ehemaligen Empfindungen zurückgeblieben sind. Psych. Emp. §. 394. ff.

§. 397.

Je mehr also Empfindnisse der Lust oder Unlust mit einem Objeckt in dem Gedächtniß verbunden sind, entweder durch vormalige Erfahrung, oder durch vormalige Einbildungen (396), destomehr Stärke hat die Willensvorstellung, wenn sie in dem Gedächtniß erwachet.

§. 398.

Weil aber die mit einer Vorstellung in dem Gedächtniß zusammenhangenden Ideen (396), nicht al-

lezeit rege sind mit gleicher Lebhaftigkeit und Klarheit, folglich nicht mit gleicher Stärke, so hängt in dieser Betrachtung die Stärke der Willensvorstellung und dann der Willensthätigkeit selbst (393) ab, von der gegenwärtigen Wirksamkeit und Lebhaftigkeit der Phantasie (I. 168. 306.); und folglich von allen bleibenden, oder vorübergehenden physischen Ursachen, welche dieselbe befördern, oder verhindern.

Wolf sagt l. c. ohne Beweis und wie mich dünket, ohne Grund, daß mit der Willensvorstellung jederzeit alle anhangende Nebenideen erwekt werden.

§. 399.

Indem neben der Willensvorstellung in dem Gedächtniß erwachen, nicht allein vormalige Empfindungen, sondern auch vormalige Einbildungen von Lust und Unlust (396), so werden beyderley Ideen mit einander vermischt; und indem die erneuerten imaginarischen Ideen durch die erhöhte Lebhaftigkeit der Phantasie den Anschein von wirklichen Erinnerungen ehemals erfahrner Lust, oder Unlust bekommen (I. 112), so ist die Summe der jetzigen Erinnerungen weit größer, als die Summe der wirklichen Erfahrungen. Folglich ist mehr Gut oder Uebel in der Erwartung, als Grund zu dieser Erwartung in der vormaligen Erfahrung von Lust oder

Unlust, folglich ist dann die Willensthätigkeit stark ohne Verhältniß zu dem Objekt.

§. 400.

Weil durch das Gesetz der Gleichzeitigkeit und Succeßion (396), mit der Willensvorstellung auf einmal erwachen vielerley Empfindungen der Lust oder Unlust, welche der Willensvorstellung bey oder nachgegangen waren in verschiedenen Zeiten, so erwartet die Seele alle diese angenehmen oder unangenehmen Empfindungen verschiedener Zeiten, in dem einzigen Moment des begehrten Vergnügens oder des gefürchteten Schmerzens. Und so ist die Erwartung über die Möglichkeit der Sache, und die Stärke der Willensthätigkeit über die Größe des Objeckts.

§. 401.

Weil durch die Gleichzeitigkeit (396) mit der Willensvorstellung in dem Gedächtniß verbunden werden, viele Empfindungen der Lust oder Unlust, welche vormals nicht Wirkungen waren von dem Wesen des Objekts, sondern von einer zufälligen Beschaffenheit desselben, so theilt die Seele, getäuscht von dem Einfluß der Ideenverbindung, (I. 329) dem Objekt gute oder böse Eigenschaften zu, die es nicht besitzt, und erwartet mehr Lust oder Unlust, als möglich ist in der Empfindung selbst.

§. 402.

Aus eben dieser Täuschung (401) entstehen die Besonderheiten des Begehrens, vornehmlich aber des Verabscheuens, welche mehr gegründet sind in den Verhältnissen des Objekts, als in seinen Eigenschaften.

Beyspiele führt Herr Feder an, in der Lehre vom Willen. 1. Th. S. 59.

§. 403.

Wenn den Erfahrungen oder imaginarischen Vorstellungen von Lust (396), nachfolgen entgegengesetzte Empfindungen oder Vorstellungen von Unlust, und dann bey der erweckten Begierde neben der Willensvorstellung zugleich mit jenen erwachen, so wird die Vorstellung des Guten geschwächt, durch die Nebenideen des Uebels, folglich die Begierde vermindert, oder nach Verhältniß gänzlich ausgelöscht.

§. 404.

Eben dieses gilt in der analogischen Umkehrung des Falles (403) von dem Abscheu.

§. 405.

Weil aber dazu erfordert wird, daß die spätern Ideen von Unlust, 1) in dem Gedächtniß aufbehalten waren; 2) bey der Entstehung der Begierde in

dem Gedächtniß erwachen (403), so kommt es noch allezeit an, auf die Dauer dieser Ideen in dem Gedächtniß; und auf die gegenwärtige Lebhaftigkeit der Phantasie.

§. 406.

Wenn jenen spätern Ideen der Unlust (403), wiederum nachfolgen neue Erfahrungen oder imaginarische Ideen von Lust und also von der Güte des Objekts, so werden die unangenehmen Eindrücke im Gedächtniß geschwächt, und die ersten angenehmen Ideen wieder belebt, und die Begierde erlangt ihre vorige Stärke (403).

§. 407.

Wenn den Empfindungen oder imaginarischen Vorstellungen der Unlust (403) nachfolgen Ideen der Lust, welche nicht entstehen aus dem vormaligen Objekt der Unlust, sondern aus davon ganz unabhängigen Ursachen, so wird dennoch der Eindruck der vormaligen Unlust geschwächt und der Abscheu vermindert — oder gar vernichtet.

§. 408.

Nicht also leicht wird vermindert die Begierde in den entgegengesetzten Fällen (406. 407). Denn das Gedächtniß ist behaltsamer für Empfindungen der Lust, als für Empfindungen der Unlust (I. 1037).

Darum wird leichter vermindert der Abscheu, als die Begierde.

§. 409.

Anderns durch das Gesetz der Aehnlichkeit (395 f. 339), wird die Willensthätigkeit verstärkt (392), inwiefern die undeutlich wahrgenommene Aehnlichkeit des Objekts, mit Dingen die vormals begleitet waren von Empfindungen, oder imaginarischen Ideen von Lust oder Unlust (399), die analogische Erwartung eines ähnlichen und gleichen Vergnügens verursachet. Je geringer, oder entfernter die Aehnlichkeit ist, desto grösser ist die Täuschung. Vornehmlich der Abscheu, sucht bisweilen Aehnlichkeiten die ganz entfernt sind.

§. 410.

Es hängt in Ansehung der Stärke und Schwäche der Willensthätigkeit sehr viel ab, von dem gegenwärtigen Ton der Seele; das heißt von den Ideen, welche bey Entstehung der Willensvorstellung rege sind. Diese Beobachtung erklärt sich ebenfalls aus dem Einfluß der Ideenverbindung der Aehnlichkeit.

Wenn z. B. eine Begierde in einer verdrüßlichen Stunde erwacht, findet sie weniger Eingang.

§. 411.

2) Die scheinbare Unendlichkeit des vorgestell-

ten Gutes oder Uebels (394), entstehet aus der unübersehlichen Vielheit der mit der Willensvorstellung zugleich erwachenden Gedächtnißideen von Lust oder Unlust und von der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des Objekts. Nun sind aber Vorstellungen von einer Größe, deren Grade wegen der Vielheit und Undeutlichkeit unbestimmbar sind, in unsrer Seele (I. 758. 1049) Vorstellungen einer unendlichen Größe. Folglich ist die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, und die erwartete Lust oder Unlust in der Vorstellung der Seele, etwas Unendliches.

§. 412.

3) Die geschwinde Erweckung der Willensvorstellung (394), verstärkt die Willensthätigkeit theils durch die größere Summe der Nebenideen, welche alle plötzlich erweckte und schreckartige Vorstellungen begleiten, theils durch den gehinderten Einfluß entgegengesetzter Ideen. Die Fertigkeit auf die plötzlichsten Eindrücke diejenigen Ideen zu erwecken, welche fähig sind den Eindruck und seine Folge zu schwächen, ist eine Eigenschaft stärkerer Seelen.

§. 413.)

4) Die Neuheit (394); erstens weil neue Ideen überhaupt eine stärkere Bewegung der Organen

(I. 182), und in Beziehung auf das wesentliche Bestreben der Seele nach Ideen (I. 16. 20), in der Seele selbst, eine grössere Thätigkeit verursachen; anderns weil da, wo die Willensvorstellung neu ist, das Begehren nicht geschwächt werden kann durch das Andenken vormaliger Empfindungen der Unlust, — noch im entgegenstehenden Fall, das Verabscheuen.

§. 414.

5) Die öftere Wiederholung (394); 1) inwiefern dadurch entstehet, eine Fertigkeit der Phantasie in der Darstellung der Nebenideen, welche der Willensvorstellung anhangen; 2) in wiefern dadurch vermehrt wird die Summe der Nebenideen, besonders nach dem Gesetze der Aehnlichkeit (409); 3) in wiefern viele der Nebenideen mehr Klarheit, und durch die vermehrte Klarheit, grössere Stärke erlangen.

§. 415.

Der Einfluß der Wiederholung der Willensvorstellung (414) in die Verstärkung derselben, ist genau verbunden mit dem Einfluß der Neuheit (413), nach der Erläuterung der folgenden Paragraphen.

§. 416.

Die öftere Wiederholung (414) verstärkt die Willensvorstellung, nicht so wohl durch die fertigere

Darstellung der ehemaligen wirklichen Empfindungen von Lust oder Unlust, als vielmehr durch die zunehmende Vielheit der Nebenideen (397).

§. 417.

Der völlige Genuß des begehrten Vergnügens ist befolgt mit einem unangenehmen Zustand, welcher entstehet aus der Erschlaffung der Organen. Weil nun diese unangenehme Empfindung in dem Gedächtniß verbunden, und bey der erneuerten Willensvorstellung erweckt wird mit der Empfindung des Genußes selbst, so folgt, wenn keine Einbildungen und analogischen Erwartungen (396. 399) neben der Willensvorstellung in dem Gedächtniß rege sind, nach dem ersten Anfang des Begehrens, entweder gänzliches Verabscheuen, oder wenigstens der Zustand der Gleichgültigkeit in der Seele.

§. 418.

Wenn aber außer dem Andenken wirklich empfundener Lust in der Phantasie rege sind, Einbildungen und analogische Erwartungen (417), d. h. Vorstellungen von den möglichen Annehmlichkeiten des Gegenstandes, dann wird geschwächt jene Gedächtnißidee von dem unangenehmen Zustand (417), welcher dem völligen Genuß nachfolgte, oder ganz verdunkelt, und die Begierde wird verstärkt, durch eine aus der

Verwirrung der Erinnerungsideen mit den Einbildungen und analogischen Erwartungen, entspringende Täuschung (399).

§. 419.

Demnach ist kein Begehren möglich, ohne allen Reiz der Neuheit (413).

§. 420.

Jedennoch muß das Neue (419) eine Aehnlichkeit haben, mit dem schon Empfundenen. Denn das nie Empfundene, völlig Unbekannte ist kein Gegenstand des Begehrens.

§. 421.

Weil einzelne Dinge 1) einen geringern Umfang von erkannten angenehmmen Eigenschaften haben, als Gattungen, 2) durch die öftere Wiederholung des Genusses bald verlieren den Reiz der Neuheit, und dadurch die Einbildungen und analogischen Erwartungen möglicher Annehmlichkeiten (396. 399) vermindert werden, so ist das Begehren einzelner Dinge von kürzerer Dauer, als das Begehren gewisser Gattungen des Vergnügens; und wenn es scheint, daß immer derselbe Gegenstand begehrt wird, so ist es nicht dasselbe Individuum, sondern nur dieselbe Gattung.

§. 422.

Eine Ausnahme dieses Erfahrungssatzes (421) machen einzelne Dinge, welche durch Mannichfaltigkeit ihrer Eigenschaften und durch die stete Abänderung ihrer Erscheinungen und Außerungen, von der bleibenden Einförmigkeit des Einzelnen weiter entfernt und der Natur des Allgemeinen, welches sich stets abändert und durch keine Erfahrung völlig erschöpft wird, näher sind.

§. 423.

6) Widerstand und Hinderniß (394), verstärkt meistentheils das Begehren; 1) weil dadurch verursacht wird eine wirksamere Bewegung der Organen; 2) vermehrt wird die Menge der Einbildungen und analogischen Erwartungen von der Annehmlichkeit des Gegenstandes; 3) weil die Befriedigung des Willens, inwiefern sie bestehet in der uneingeschränkten Aeußerung der Kraft der Seele, an sich selbst ein Gut, folglich ein Gegenstand des Begehrens ist.

§. 424.

Wenn die alleinige Befriedigung des Willens, ohne Beziehung auf seinen Gegenstand, begehrt wird, so heißt es Eigenwilligkeit; wenn zugleich der Gegenstand selbst in der Vorstellung nicht gut, und das Recht den selbsteigenen Willen zu behaupten, nicht gegründet ist, Hartköpfigkeit, Trotz ꝛc.

V.

In wiefern die Deutlichkeit der Vorstellungen die Willensthätigkeit verstärket.

§. 425.

Eine Vorstellung ist deutlich, in wiefern darinnen auseinander gesetzt sind, die Eigenschaften der Gattung, und die Eigenschaften der Art (I. 564); und dabey mehr, oder weniger ausführlich, jenach dem die Bestandideen der deutlichen Vorstellung, wiederum mehr oder weniger klar und deutlich sind (I. 572).

§. 426.

Eine Vorstellung ist lebhaft, in wiefern sie enthält eine größere Summe von Ideen; jedennoch ohne zu erweitern die Kenntniß der Eigenschaften von Gattung und Art (425). Das Verhältniß ist wie helle und glänzend in Gegenständen des Gesichts.

§. 427.

Eine Vorstellung kann deutlich ohne Lebhaftigkeit, und lebhaft ohne Deutlichkeit, und beydes deutlich und lebhaft zugleich seyn (425. 426).

§. 428.

Lebhaftigkeit der Vorstellung hat keinen unmittel-

baren Einfluß in das Erkenntniß, in wiefern dadurch nicht vermehrt wird, die Summe der Ideen von Gattung und Art (426); jedennoch verstärkt sie alle Wirkungen der Ideen (352), so wohl des Erkenntniß- als auch des Willensvermögens (353); in jenen die Ueberzeugung (178), in diesem den wirklichen Actus des Begehrens und Verabscheuens.

§. 429.

Nun kann aber die Lebhaftigkeit (426) verbunden seyn, theils mit undeutlichen Willensvorstellungen (Empfindnissen der Vorhersehung 400), theils mit deutlichen durchdachten Bewegungsgründen. Demnach kann die Lebhaftigkeit verstärken die Wirkungen, so wohl des sinnlichen, als auch des vernünftigen Willensvermögens (385. 387).

§. 430.

Deutliche Vorstellungen schwächen die Willensthätigkeit, wenn das Gut oder Uebel des Objekts zwar gegründet, aber nicht enthalten ist in seinen einzelnen Theilen, sondern in der Vorstellung der Seele resultirt aus der Harmonie des Ganzen (I. 799), und folglich mit der Erkenntniß der einzelnen Theile und Eigenschaften, die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des Objekts verschwindet (96).

§. 431.

Deutliche Vorstellungen verstärken die Willensthätigkeit, wenn das Gut oder Uebel des Objekts nicht allein gegründet, sondern auch enthalten ist in desselben Theilen, und folglich durch die Erkenntniß derselben, seine Vollkommenheit oder Unvollkommenheit grösser erscheinet (430).

§. 432.

Wenn deutliche Vorstellungen wirksam und stark sind, so sind sie es durch die damit verbundene Lebhaftigkeit (426. 427).

§. 433.

Eine Vorstellung, welche deutlich und lebhaft zugleich ist (427. 432), ist nichts anders als eine deutliche Vorstellung (425), verstärkt durch eine Vielheit undeutlicher. Demnach ist eine lebhaft deutliche Willensvorstellung nichts anders, als ein undeutlich vorhersehendes Empfindniß eines angenehmen, oder unangenehmen Zustandes (381), begleitet mit der Erkenntniß von der Vollkommenheit, oder Unvollkommenheit des Objekts (381. 383).

§. 434.

Weil nun die Wirksamkeit der deutlichen Willensvorstellungen entstehet, nicht aus der Deutlichkeit,

sondern aus der Lebhaftigkeit, welche dieselbe begleitet (432), so ist es nicht die deutliche Erkenntniß, sondern das vorhersehende Empfindniß (433), welches die Willensthätigkeit verstärkt.

§. 435.

Das Vorurtheil von einer unmittelbaren Stärke der Deutlichkeit, beruhet auf einigen Unrichtigkeiten der psychologischen Beobachtung.

§. 436.

1. Das vorhersehende Empfindniß des Zustandes, welches verbunden ist mit der deutlichen Willensvorstellung und die wahre Ursache ist ihrer Wirksamkeit und Stärke (432. 434), äußert sich in den bessern sittlichern Willensthätigkeiten, nicht so sichtbar in Gemüthsbewegungen. Und die feinern, unsichtbarern Gemüthsbewegungen, welche auch diese begleiten, tragen feinere Nahmen in der Sprache; und dadurch erlangen diese Willensthätigkeiten selbst den Anschein rein vernünftiger Seelenwirkungen; obwohl sie sinnliche sind, nach den richtigern Grundsätzen der Seelenlehre.

§. 437.

2. Die andere Quelle des angezeigten Irrthums, ist das klärere Bewußtseyn der Wirkung des Erkenntnißvermögens. Wiederholung des 383. §.

§. 438.

3. Die dritte Quelle des angezeigten Irrthums, ist der übersehene Einfluß der einzelnen Augenblicke der Sinnlichkeit, in den Zustand deutlicher Willensvorstellungen. Wiederholung des 390. §.

§. 439.

Die wahre Stärke der Vernunft in der Beherrschung des Willensvermögens, beruhet 1) überhaupt in der durch Erziehung, oder Selbstbildung entstandenen Fähigkeit, das wahre Gute zu einem Gegenstande des Vergnügens, und des Begehrens zu machen — nicht in dem Vermögen von diesen Vergnügen und Begehren zu entfernen alle Sinnlichkeit; 2) in der Fertigkeit moralische Grundsätze nicht allein zu verstehen, sondern auch zu empfinden, d. h. mit dem Andenken derselben in der Phantasie zu verbinden, vorhersehende Empfindnisse (381) von ihrem Einfluß auf den selbsteigenen Zustand; als durch welche feinere Bewegungen der Sinnlichkeit, diese Grundsätze Lebhaftigkeit und Stärke empfangen (437); 3) in der Macht der allgemeinen Grundsätze, als mit welchen vermittelst der lebendigen Ueberzeugung (178), alle Ideen und Empfindnisse, und folglich alle Willensbewegungen in Harmonie gebracht, und zu einer denselben gemäßen Wirksamkeit gerichtet werden.

§. 440.

Die große Stärke durchdachter Grundsätze in der Beherrschung des Willens (439) beruhet; 1) in der großen Summe von Vorstellungen, welche sie in sich befaßen, und vornehmlich der Empfindnisse und Willensbewegungen, welche mit diesen Vorstellungen und durch diese, mit den allgemeinen Grundsätzen selbst zusammenhangen; 2) in der Ordnung und Festigkeit, mit welcher alle diese Ideen, Empfindnisse und Bewegungen in dem Umfang der Grundsätze zu einem Ganzen, und zu einem Systeme von Ideen und Würkungskräften, verbunden sind.

§. 441.

Weil die Kraft des Willensvermögens, auch da, wo es regiert wird von deutlichen Vorstellungen, zunächst zum Triebwerke und zum Gegenstande hat das vorhersehende Empfindniß des Zustandes (383), alles aber, was zu dem Empfindungsvermögen gehört, Sinnlichkeit ist im weiterm psychologischen Sinne des Ausdrucks, so folgt aus den Beweisen dieses und des IVten und Vten Lehrstückes, daß das Willensvermögen, an sich selbst betrachtet, und abgesondert von den begleitenden Wirkungen des Erkenntnißvermögens (382), sinnlich ist in allen Arten seiner Aeußerungen, und daß

allenthalben der Grund seiner Stärke abhangt, von dem Grade der Sinnlichkeit.

VI.

Versuch einer wesentlichen Eintheilung des Willensvermögens.

§. 442.

Weil die Eintheilung des Willensvermögens in sinnliches und vernünftiges (376), nicht statt findet nach den psychologischen Beweisen des IIIten und Vten Lehrstücks, so kann man, um in der ausübenden Sittenlehre den Endzweck dieser Eintheilung zu erreichen ohne Hintansetzung der psychologischen Wahrheit, das Willensvermögen eintheilen, in das sittliche, und unsittliche.

§. 443.

In dem sittlichen sowohl als in dem unsittlichen Willensvermögen (442), herrscht das Bestreben nach dem Zustand angenehmer Empfindungen (383), folglich der Einfluß der Sinnlichkeit. Allein das sittliche Willensvermögen beruhet auf einer sittlichen, und das unsittliche, auf einer unsittlichen Sinnlichkeit — und daraus entstehet der Unterschied, unter dem tugendhaften, und untugendhaften Menschen.

§. 444.

Die sittliche Sinnlichkeit (443) hat zum Gegenstande, 1) die Empfindnisse des philosophischen Enthusiasmus (187), oder auch der auf unbestimmtern Begriffen beruhenden Gottesfurcht (188); des philosophischen (153), oder des unphilosophischen Wohlwollens (145. N. 6. a), und der Gutherzigkeit (145); ferner die Empfindnisse des moralischen Gefühls (II. Hauptst. III) der Sympathie (IIII, V) und der Geselligkeit (VII) — jedennoch in dem feinsten Zusammenhange mit den eigennützigen Trieben, nach den Erläuterungen des IIten Hauptstückes.

§. 445.

Die unsittliche Sinnlichkeit (443) bestehet in der alleinigen und unmäßigern Wirksamkeit der eigennützigen Triebe (444), wodurch die moralischen Anlagen unwirksam, und die mittheilenden Neigungen geschwächt werden.

§. 446.

Weil auch jene sittlichern Empfindnisse (444) ihrem wirklichen Stoff und nächsten Objekt nach (51. 90.) sinnlich sind, so bestehet der Unterschied der sittlichen und unsittlichen Sinnlichkeit, vornehmlich in der Verschiedenheit der Ursachen, aus welchen der Zustand angenehmer Empfindungen entspringt.

§. 447.

Durch den Einfluß der Belehrung und des Nachdenkens — und mit einem Worte, der moralischen Vernunft, unterstützt von den übrigen moralischen Anlagen (II. Hauptst.), wird es vermittelst der Ideenverbindung möglich, daß die Gesinnungen und Ausübungen der Tugend eben so begleitet sind mit dem Zustand angenehmer Empfindungen (der geistigen sowohl als körperlichen Thätigkeit (79. 80), wie die unmittelbare Befriedigung der eigennützigen Triebe.

§. 448.

Der Unterschied des Feinern und Gröbern in der sittlichen und unsittlichen Sinnlichkeit (442) entstehet; 1) aus Anwesenheit oder Abwesenheit und dann aus der materiellen Beschaffenheit der begleitenden klaren Vorstellungen; 2) aus der Natur der Organen und Theile, welche bey der einen und bey der andern mit in Bewegung gesetzt und durch ihre Bewegung mit empfunden werden.

§. 449.

Aus den Grundsätzen dieses und des IIIten und IVten Lehrstücks folget: daß ein gewisser Grad der Empfindsamkeit nothwendig ist zu den Gesinnungen und Ausübungen der Tugend — und dieses nicht allein in Ansehung der mittheilenden Neigungen,

sondern auch der eigennützigen Triebe, angesehen die Mäßigung derselben nicht möglich ist durch alleinige Deutlichkeit moralischer Grundsätze, ohne die Wirksamkeit einer Sinnlichkeit, welche die unsittliche überwiegt. Denn die Herrschaft der Tugend ist nichts anders als das Uebergewicht der sittlichen Sinnlichkeit über die unsittliche.

Wenn man in den Fin. bon. des Cicero genau auf die Erklärung des Torquatus Acht hat, so muß man sich wundern, wie es möglich war, daß man das System des Epicur nicht verstehen und ihm den Grundsatz beyzumessen konnte, daß die Bestimmung des Menschen die Wollust sey, da er doch offenbar keine andere Absicht hat, als den Beweis des psychologischen Lehrsatzes: daß der nächste Gegenstand alles Begehrens der Zustand angenehmer Empfindungen, nicht eine von dem selbsteigenen Zustande unabhängige Vollkommenheit sey. Nun ist ja aber ein psychologische Erklärung des Begehrungsvermögens etwas ganz anders, als eine moralische Theorie von der Bestimmung des Menschen. Und dennoch wenn Torquatus sagt; das vorhersehende Empfindniß angenehmer Zustände ist die Triebfeder aller menschlichen Handlungen, so antwortet der enthusiastische Gegner allezeit: Nein: die Bestimmung des Menschen ist die Tugend — eine an sich unumstößliche moralische Wahrheit, die aber als Widerlegung jenes psychologischen Lehrsatzes, gewiß sehr unzeitig angebracht war.

VII.

Psychologisches Verzeichniß der verschiedenen Arten und Grade in der Wirksamkeit des sittlichen und unsittlichen Willensvermögens.

§. 450.

Das Willensvermögen ist gerichtet entweder auf einen bestimmten einzelnen Gegenstand, oder auf eine Gattung. Im ersten Falle heißt es Sehnsucht und Abscheu (im höhern Grade Leidenschaft); im andern Falle heißt es Neigung und Abneigung (im höhern Grad Begierde und Widerwille).

§. 451.

1. Sehnsucht: weil diese gerichtet ist auf einen einzelnen Gegenstand (450); so ist die Anstrengung der Seele und der Organen zur Belebung der Idee (354) stärker. Daher der sie begleitende unnahmhafte Schmerz des Gehirns — und eine allgemeine Beunruhigung des Nervensystems.

§. 452.

Zu diesem physischen Schmerz (451) kommt das geistige Mißvergnügen, welches entspringt aus der Unmöglichkeit die Idee zu beleben bis zum Grad

der wirklichen Empfindung (354), und folglich aus der Einschränkung der geistigen Kraft (357).

s. *Bonnet* Analyse de l'Ame. p. 133.

§. 453.

Wenn die Sehnsucht begleitet ist mit (gegründeter, oder ungegründeter) Hoffnung, so ist die Idee des Gegenstandes lebhafter an sich selbst, folglich die Anstrengung zur Belebung der Idee leichter und minder schmerzhaft (451). Schlägt die Hoffnung fehl, so wird die Sehnsucht entweder ausgelöscht durch entstandenen Unwillen, oder mehr entzündet, durch entstandenen Zorn. Und dann gesellt sich zu jenem körperlichen (451) und geistigen Schmerz (452) das unangenehme Empfindniß der betrogenen Hoffnung. Ist die Sehnsucht nicht mit Hoffnung begleitet, so ist die Anstrengung stärker.

§. 454.

Weil die Sehnsucht zusammengesetzt ist aus dem vorhersehenden Empfindniß eines Vergnügens (354), und aus der Beschwerde der Anstrengung (452), so ist sie, als ein gemischtes Empfindniß, minder ergötzend, aber von eindringenderm Reiz, und weniger befolgt von dem Mißvergnügen des Ueberdrusses und der Erschlaffung der Seele und der Organen (95. 417).

§. 455.

Weil die Anstrengung der Sehnsucht (452) selbstthätig und willkührlich ist, die Seele aber selbstthätig und willkührlich nicht verweilen kann in einem unangenehmen Zustande (357), so ist mehr Vergnügen in dem Zustande der Sehnsucht, als Schmerz.

§. 456.

Die Sehnsucht des sittlichen Begehrens (442) ist minder schmerzhaft und einschränkend (451. 452): in den ~~eigen~~nützigen Trieben (730), weil sie mäßig und von der Vernunft regiert sind; in den mittheilenden Neigungen (132), weil diese an sich selbst, ohne den stärkern Einfluß der eigennützigen Triebe, nicht verursachen die lebhaftere Anstrengung zur Belebung der Idee (354. 451); in beyden, weil die sittliche Sehnsucht mehr gerichtet ist, auf entfernte Endzwecke, als auf den nächsten Genuß — (Anm. z. 384 §.) folglich die Ueberlegung mehr beschäftigt mit Maaßregeln und Handlungen, als die Phantasie mit der unmittelbaren Belebung der Idee.

§. 457.

Wo die sittliche Sehnsucht (456) schmerzhaft und einschränkend ist (451. 452), welches nur statt findet in den mittheilenden Neigungen, da ist in der sittlichen Sinnlichkeit (442), mehr Einfluß des Temperaments, als der Vernunft.

§. 458.

2. Leidenschaft (450) ist die durch öftere Wiederholungen der Sehnsucht zur leidentlichen Fertigkeit gewordene Belebung der Idee (451). Der höchste Grad der Leidenschaft ist die figirte Idee (I. 316 ff.).

§. 459.

Der Zustand der Leidenschaft (458) ist meistentheils verbunden mit sichtbaren Gemüthsbewegungen.

§. 460.

Die Sehnsucht des sittlichen Willens (442) wird selten zur Leidenschaft (458) nach den obigen Grundsätzen, und auch die stärksten Begehrungen desselben, ja selbst die Gemüthsbewegungen (459), in denen sie sich äußern, sind ohne die oft verborgene Einmischung unsittlicher Leidenschaften, mehr selbstthätig, als leidentlich (458).

§. 461.

3. Neigung (450) ist die Richtung des Willensvermögens auf Gattungen des Vergnügens. Sie verhält sich zur Sehnsucht (451), wie die Fähigkeit zur Handlung.

§. 462.

Wenn die Neigung (461) nicht gerichtet ist auf

einzelne Dinge, d. h. nicht übergehet in Sehnsucht (451), so äußert sie sich; 1) in flüchtigen herumschweifenden, abwechselnden, unbestimmten Bewegungen des Begehrens; 2) in Empfindnissen des Vergnügens und Mißvergnügens, in Gesinnungen, Urtheilen, Meinungen, Billigungen, Mißbilligungen, Beschäftigungen, Thaten, Unterlassungen, Arten des Betragens und Verhaltens, und wenn die Neigung durch öftere Wiederholung der Sehnsucht verbunden worden ist mit Fertigkeiten von Gemüthsbewegungen, in solchen Gemüthsbewegungen, welche erklärbar sind aus der Neigung und derselben zugehören als Erscheinungen, Wirkungen, Mittel u. s. w.

§. 463.

Die unsichtbaren Aeußerungen der Neigungen in dem sittlichen Willen, sind eben so stark als in dem unsittlichen (442). Die sichtbaren Aeußerungen der sittlichen Neigungen sind in stärkern Seelen, theils unmerklicher theils willkührlicher als in schwachen. Am merklichsten sind sie in den unsittlichen Neigungen. Die Verbergung derselben ist so selten, als ein ungemeiner Grad von Klugheit.

§. 464.

Die sittlichen so wohl als die unsittlichen Neigun-

gen (463) sind theils das Werk der Anlage, dieß ist natürlicher Hang — Neigung im engern Verstande, theils die Folge einer aus öftern Wiederholungen der Sehnsucht und des Genußes entstandenen Fertigkeit.

§. 465.

In wiefern die Neigung (des sittlichen oder unsittlichen Willens (463) natürlicher Hang ist (464), in sofern entstehet sie vornehmlich aus den in der Seele und Organisation beruhenden Anlagen: 1) zur lebhaftern Bildung des äußerlichen (I. 137) und innerlichen Eindrucks (I. 147); 2) zu Ideenverbindungen, welche die Lebhaftigkeit der zur Neigung gehörigen Ideen vermehren und dieselben von der Seite darstellen (I. 475. 476), von welcher sie die Neigung interessiren; 3) zu der lebhaftern Empfindung der Gattung des Vergnügens welches die Neigung sucht; 4) zur längern Dauer der angenehmen Eindrücke, in wiefern dieselbe abhängt theils von der Organisation, theils von Verbindung mit solchen Ideen, welche die Objekte der Neigung in der Phantasie immer rege und wach erhalten (I. 285); 5) zur lebhaftesten Einbildungskraft für die Vorstellung möglicher Vollkommenheiten eines Objekts und möglicher angenehmer Empfindungen; 6) zur Leichtigkeit und Geschicklichkeit in Aeußerun-

gen und Handlungen, welche der Neigung als Mittel behülflich sind (462); 7) zu Gemüthsbewegungen welche der Neigung, besonders da, wo sie in Sehnsucht übergehet, bey oder nachzugehen pflegen (462). — Hierzu kommt: Abwesenheit aller Anlagen zu solchen Ideen, Ideenverbindungen und Neigungen, welche die entstehende Neigung verhindern, theils durch die Entkräftung des ersten Eindrucks und des Vergnügens, theils durch die Verkürzung seiner Dauer im Gedächtniß — oder auf irgend eine andere Weise.

f. Cochius Preisschrift über die Entstehung der Neigungen. Garvens Abhandlung ist mehr interessant wegen der treflichen einzelnen psychologischen Anmerkungen (z. B. über den Geitz, über den Unterschied des thierischen und menschlichen Begehrungsvermögens u. d. g.), als wegen der Ausführung des Hauptgegenstandes selbst.

§. 466.

Wie die hinzukommenden Neigungen entstehen aus öftern Wiederholungen der Sehnsucht und des Genusses, zeigt das Vte Lehrstück.

§. 467.

4. Begierde (450) verhält sich zur Neigung (461), wie die Leidenschaft zur Sehnsucht (458); d. h. sie ist mehr leidentlich als selbstthätig.

§. 468.

Die Neigungen des sittlichen Willens (442), bleiben auch da, wo sie zur Fertigkeit geworden sind (464), mehr selbstthätige als leidentliche Aeußerungen (467). Demnach giebt es keine sittlichen, sondern nur unsittliche Begierden.

§. 469.

Das Gegentheil der Sehnsucht ist der Abscheu (450). Der höhere und leidentliche Grad des Abscheues ist gleichermaßen Leidenschaft. Das Gegentheil der Neigung (458) und der Begierde — beydes heißt Abneigung, Widerwille. Die Sprache hat kein stärkeres Wort zum Ausdruck des Gegensatzes der Begierde.

§. 470.

Das Verabscheuen, so wohl da wo es das Widerspiel der Sehnsucht, als auch wo es das Widerspiel der Neigung ist (465), gleicht sich in dem sittlichen und unsittlichen Willen (442), in den meisten Stücken. Es ist in beyden Arten mehr leidentlicher als selbstthätiger Zustand — und in beyden Arten verbunden mit Gemüthsbewegungen — jedoch beydes in einem höhern Grade in dem Abscheu, als in der Abneigung (465), weil der Abscheu zum Gegenstande hat bestimmte einzelne Dinge (442), die Abneigung aber Gattungen (450).

§. 471.

5. Gemüthsbewegungen sind, wie es das Wort ausdrückt, Bewegungen, d. h. starke Veränderungen der Seele, welche theils aus einem wirksamen Antriebe des Willens, theils aus einer lebhaftern Rührung des Gefühls entstehen, und im ersten Falle das Bestreben des Begehrens und Verabscheuens, d. h. die Belebung, oder die Vernichtung einer angenehmen, oder unangenehmen Idee der Vorhersehung (354) unterstützen, im andern Falle das Vergnügen oder Mißvergnügen ausdrücken, welches aus dem gegenwärtigen oder vorgestellten Erfolg des Willens entspringt. Im höhern Grade werden die Gemüthsbewegungen, Affekten, im niedern Grade Empfindnisse genannt.

Die Worte, Neigung, Begierde, Leidenschaft, Gemüthsbewegung, Affekt, Empfindniß, drücken wirklich ganz verschiedene Arten und Grade der Wirksamkeit des Willens aus, so unbestimmt und willkührlich sie auch oft gebraucht werden. Wollte ich nun diese Verschiedenheit anzeigen, so blieb mir kein anderes Mittel übrig als Worterklärungen, die freylich in Fällen dieser Art ohne Sprachwillkühr nicht möglich sind.

§. 472.

Demnach giebt es zwo Gattungen von Gemüthsbewegungen (471): Bewegungen des Willens, und

Bewegungen des Gefühls. Jene sind Mittel und gleichsam Werkzeuge, deren sich die Seele, unterstützt sowohl von den unwillkührlichen, als von den willkührlichen Organen des Körpers, bedienet, um entweder den begehrten Genuß zu erreichen, oder den verabscheuten Gegenstand zu entfernen. Diese sind Wirkungen und Ausdrücke des gelungenen, oder mißlungenen Erfolgs, welcher aus diesem Bestreben, entweder entstehet, oder davon erwartet wird. Aber alle Gemüthsbewegungen sind im Grunde, Erscheinungen des Willens, und also der Neigungen.

Die Gemüthsbewegung verhält sich zur Neigung, wie das Symtom zur Krankheit.

§. 473.

Die Gemüthsbewegungen der ersten Gattung (472) sind theils begehrende, (z. B. die Geilheit,) theils verabscheuende, (z. B. der Ekel).

§. 474.

Die Gemüthsbewegungen der andern Gattung (472) sind einestheils angenehme, oder unangenehme: (Vergnügen, Mißvergnügen), anderntheils wirklich empfindende, oder vorhersehende: (Hofnung, Furcht).

§. 475.

Weil nur in dem Zustande der Sehnsucht (451) und Leidenschaft (458), und in den entgegengesetzten Zuständen des Verabscheuens (465) statt findet das Bestreben eine Idee zu beleben oder zu vernichten, und folglich auch nur in diesem Zustande möglich ist die Vorstellung eines künftigen und die Erfahrung eines gegenwärtigen Erfolgs (472), so sind die Gemüthsbewegungen von beyderley Gattung (473. 474) eigentlich nur Erscheinungen der Sehnsucht und des Abscheues, nicht der Neigung oder Abneigung.

§. 476.

Wenn jedoch durch öftere Wiederholungen der Sehnsucht oder des Abscheues (475), öfters wiederholt worden sind die dazu gehörigen Gemüthsbewegungen, so werden dieselben besondere für sich bestehende Fertigkeiten, und äußern sich außerhalb dem Zustande der Sehnsucht oder des Abscheues, als Erscheinungen der Neigung oder Abneigung.

§. 477.

Die Gemüthsbewegungen werden durch die Fertigkeit (476) endlich zur Gewohnheit, und dann erscheinen sie auch in solchen Fällen wo keine Beziehung auf Neigung, oder Abneigung statt findet.

§. 478.

Jedennoch sind alle Gemüthsbewegungen erklärlich aus gewissen Neigungen, und es ist gegenseitig in gewissen Neigungen Anlage zu gewissen Gemüthsbewegungen, und in gewissen Gemüthsbewegungen Anlage zu gewissen Neigungen (465).

§. 479.

Weil die Gemüthsbewegungen der andern Gattung nichts anders sind, als Aeußerungen des Vergnügens oder Mißvergnügens, welches theils aus der Vorstellung, theils aus der wirklichen Entscheidung des Erfolgs entspringt (474), Vergnügen oder Mißvergnügen aber allezeit verbunden ist, mit einem gewissen gegenwärtigen körperlichen Zustande, d. h. mit einem gewissen Grade des körperlichen Lebens (76. 79), so ist die materielle Idee, welche zusammenstimmt mit den Empfindnissen der Furcht und der Hoffnung, sowohl als mit den Empfindungen des Vergnügens und Mißvergnügens (I. 244. 246), allezeit eine Erweiterung oder Einschränkung der Wirksamkeit des allgemeinen Seelenorgans und der zum Leben gehörigen Theile: Adern, Drüsen, Eingeweide, Auswurfsgänge u. s. w.

§. 480.

Gleichwie die Empfindnisse von den wirklichen

vollendeten Empfindungen nur unterschieden sind durch den Grad (32. 33. I. III), also sind auch die körperlichen Bewegungen, welche verbunden sind mit den Empfindnissen der Vorhersehung, der Furcht und der Hoffnung (479), nur dem Grade nach unterschieden von denen, welche begleiten die wirklichen vollendeten Empfindungen des Vergnügens und Mißvergnügens.

§. 481.

Zufälliger weise sind die Gemüthsbewegungen der andern Gattung (474), oft auch begleitet mit Bewegungen der willkührlichen Theile. Diese Bewegungen jedoch sind unbedacht, zwecklos und nicht das Werk der Willkühr, sondern der Gewohnheit.

§. 482.

Die Gemüthsbewegungen der ersten Gattung (472), welche entspringen aus dem Bestreben die Idee zu beleben, oder zu vernichten (354), äußern sich, wenn die Willensvorstellung den gehörigen Grad der Stärke hat, durch willkührliche Thätigkeit.

§. 483.

Weil aber 1) dieser Zustand des Bestrebens (482) zugleich ist mit dem vorhersehenden Empfindniß (354), 2) die Bewegung der willkührlichen Theile an sich selbst die Bewegung der unwillkührlichen

nach sich ziehet, so sind mit diesen Gemüthsbewegungen zufälliger Weise allezeit verbunden, Bewegungen der unwillkührlichen Theile (s. das VIII. Lehrst.).

VIII.

Willkührliche Thätigkeit.

§. 484.

Thätigkeit, in wiefern darunter nicht verstanden wird, die Fähigkeit, sondern der wirkliche Zustand, ist die Bestrebung des Willens zu der Belebung, oder Vernichtung einer Idee (354), geäußert durch willkührliche Bewegungen.

§. 485.

Eine Thätigkeit des Willens (354), welche den Endzweck unmittelbar äußert durch Hinstreben oder Zurückziehen des Körpers, heißt schlechthin willkührliche Bewegung, und wenn dadurch eine nahmhafte Wirkung entstehet, eine That. Eine Reihe von Thätigkeiten mittelbar gerichtet auf einen entferntern Endzweck, ist eine Handlung.

§. 486.

Willkührliche Bewegungen (485) sind die nächsten Mittel, durch welche angenehme vorhersehende

Empfindnisse der völligen Empfindung der Seele genähert, oder unangenehme davon entfernt werden. Dieß ist an sich klar und am klärsten in den Beyspielen des Begehrens, wo der Gegenstand den Werkzeugen des Genusses zugeführet, oder von denselben hinweggestoßen wird.

§. 487.

Die willkührlichen Bewegungen, deren sich die Seele bedient, vorhersehende Empfindnisse der völligen Empfindung zu nähern, oder davon zu entfernen, werden (354. 386) zum Theil in den Jahren der ersten Kindheit, zum Theil später und meistentheils unmerklich verknüpft mit den Begehrungen und Verabscheuungen selbst; und die Willensvorstellungen deren Endzweck erreicht werden kann ohne Handlung (485) unmittelbar durch willkührliche Bewegungen, machen zusammen mit den Fertigkeiten dieser Bewegungen eine einzige Idee, oder eine Ideenreihe (I. 330).

§. 488.

Wenn demnach eine Willensvorstellung dieser Art (487), in der Phantasie erwachet; so erwachet zugleich die erste Thätigkeit der willkührlichen Bewegung (486), und derselben erster Anfang gehöret zu der materiellen Idee des Begehrens oder Verabscheu-

ens (I. 244. 246); wie z. B. zu der materiellen Idee eines Worts der erste Ansatz der Aussprache.

§. 489.

In so fern ist eine willkührliche Bewegung (486), nichts anders, als die materielle Idee des Gehirns (488), verbreitet durch die Nerven willkührlicher Muskeln, und die materielle Idee der Willensbestrebung ist die unsichtbar anfangende Bewegung selbst.

§. 490.

Daß die materielle Idee der Willensbestrebung (483. 489) ausbricht in willkührliche Bewegung (486); dieß hängt ab von der erstern Lebhaftigkeit und Stärke. Oder vielmehr weil die materielle Idee der Anfang ist der Bewegung, so ist die ausbrechende Bewegung nichts anders als ein höherer Grad der Lebhaftigkeit und Stärke in der materiellen Idee.

§. 491.

Jede willkührliche Bewegung, welche nach der Denkart und Sprache der Menschen angesehen wird, als eine einzige Thätigkeit, ist eine Reihe vieler kleiner und unnahmhafter Bewegungen.

§. 492.

Nicht jede einzelne dieser kleinen, unnahmhaften

Bewegungen (491) erfodert eine besondere Wirksamkeit des Willens. Denn sie sind durch Uebung und Fertigkeit an einander verknüpft in Bewegungsreihen; welche eben so unabänderlich sind, als die bestimmten, unabänderlichen Ideenreihen (I. 331. 347). Und wenn es in der Gewalt des Willens stehet diese Reihen aufzuhalten, oder anders zu ordnen, so ist dennoch keine Wirksamkeit des Willens nöthig, wenn die Bewegungsreihe nur in der Ordnung, welche schon vorhanden ist, erfolgen soll.

Hierinnen irret unter andern auch Search, the Light of Nature. Vol. 1. Chap. II. p. 36. 37.

§. 493.

2. Handlungen (485) sind Reihen von Thätigkeiten (484), welche gerichtet sind auf einen entferntern Endzweck, der nicht erreicht wird durch gegenwärtige, unmittelbare willkührliche Bewegung (486).

§. 494.

Die Thätigkeiten, aus deren Reihe die Handlung bestehet (493) sind, außer den Gedanken und Ueberlegungen, theils willkührliche Bewegungen überhaupt, theils Reden insbesondere, in wiefern dadurch auf irgend eine Weise ein Mittelendzweck erreicht wird. Denn der Hauptendzweck des Willens kann niemals erreicht werden durch die Rede.

§. 495.

Reden welche nur Ausdrücke von den Gemüthsbewegungen der Furcht und Hoffnung, des Vergnügens und Misvergnügens sind (474), gehören darum, weil sie nicht die Willensbestrebung selbst befördern und keinen Theil des Endzwecks erreichen, nicht zu der Handlung, sondern zu den zwecklosen und zur Fertigkeit gewordenen willkührlichen Bewegungen (481).

§. 496.

Die Handlungen sind entweder fortwährende, oder unterbrochene.

§. 497.

Eine fortwährende Handlung (496) ist eine Reihe von Seelenwirkungen (Gesinnungen, Ueberlegungen, Bewegungen und Reden), welche allesammt Mittel des Hauptendzwecks sind, und jede Seelenwirkung ausschließen, die sich nicht auf den Hauptendzweck beziehet. Die unterbrochenen Handlungen sind das Gegentheil.

§. 498.

Die fortwährenden Handlungen sind ihrer Natur nach kürzer als die unterbrochenen (492).

§. 499.

Wenn die Willensvorstellung durch ihren Um-

fang eine herrschende (I. 334), oder durch ihre leidenschaftliche Lebhaftigkeit (426) eine figirte Idee (I. 317 ff.) geworden ist, so beziehen sich, auch in der längsten Zeitfolge und in der weitesten Entfernung, alle Seelenwirkungen auf das Ganze und auf die Reihe der Handlung als Theile und Glieder; und auch diejenigen Seelenwirkungen, welche aus andern und von der Willensvorstellung ganz entfernten Ursachen entstehen, erhalten dadurch eine eigne Bestimmung.

§. 500.

Die fortwährenden sowohl als die unterbrochenen Handlungen (497) beruhen auf der Ideenverbindung zwischen Mittel und Endzweck, und diese Ideenverbindung beruhet theils auf der Gleichzeitigkeit (I. 343), und ist abhängig von der Erfahrung, theils auf der Aehnlichkeit (I. 339), und ist abhängig von Urtheilskraft und Witz.

§. 501.

Je größer die Stärke der Willensvorstellung ist, desto lebhafter, schneller und glücklicher ist in dem Zustande der Handlung, die Ideenverbindung zwischen Mittel und Endzweck. Dieß ist klar aus dem Einfluß des Selbstinteresse in den Fortgang der Ideen (I. 378).

§. 502.

Wenn der Seele im Zustande der Handlung die Ideen von Mitteln (501) sparsamer einfallen, oder wenn die Seele sie minder schicklich wählt und ordnet, so ist es seltner der Fehler des Erkenntnisses, als die Schuld einer zu schwachen Lebhaftigkeit der Willensvorstellung.

§. 503.

Darum sind Urtheilskraft, Klugheit und Witz wirksamer, in den Handlungen der eigennützigen Triebe, als der mittheilenden Neigungen. Darum ist Kälte, Trägheit, oder Ungeschick und Schlendrian in den mittheilenden Handlungen solcher Menschen, in denen die mittheilenden Neigungen nicht vereinigt sind, mit dem Interesse der eigennützigen Triebe.

§. 504.

Wenn Menschen, die an sich selbst weniger scharfsinnig, klug und witzig sind, Scharfsinn, Klugheit und Witz zeigen, wo sie mit Selbstinteresse (503) und Leidenschaft handeln, so muß diese Erscheinung erklärt werden aus dem psychologischen Grundsatze: Keine Ideenverbindung, ist ausgebreiteter, geschwinder und glücklicher, als die Verbindung zwischen Mittel und Endzweck. — Am sichtbarsten ist die Wahrheit und auch der Sinn dieses Satzes in den

fang eine herrschende (I. 334), oder durch ihre leidenschaftliche Lebhaftigkeit (426) eine figirte Idee (I. 317 ff.) geworden ist, so beziehen sich, auch in der längsten Zeitfolge und in der weitesten Entfernung, alle Seelenwirkungen auf das Ganze und auf die Reihe der Handlung als Theile und Glieder; und auch diejenigen Seelenwirkungen, welche aus andern und von der Willensvorstellung ganz entfernten Ursachen entstehen, erhalten dadurch eine eigne Bestimmung.

§. 500.

Die fortwährenden sowohl als die unterbrochenen Handlungen (497) beruhen auf der Ideenverbindung zwischen Mittel und Endzweck, und diese Ideenverbindung beruhet theils auf der Gleichzeitigkeit (I. 343), und ist abhängig von der Erfahrung, theils auf der Aehnlichkeit (I. 339), und ist abhängig von Urtheilskraft und Witz.

§. 501.

Je größer die Stärke der Willensvorstellung ist, desto lebhafter, schneller und glücklicher ist in dem Zustande der Handlung, die Ideenverbindung zwischen Mittel und Endzweck. Dieß ist klar aus dem Einfluß des Selbstinteresse in den Fortgang der Ideen (I. 378).

ungerechnet seinen Endzweck, ein Gegenstand des Willens ist (424).

§. 508.

Die Handlungen des sittlichen Willens können eben so lebhaft und beharrlich seyn, als die Handlungen des unsittlichen.

§. 509.

Beydes die grössere Lebhaftigkeit und die festere Beharrlichkeit der Handlungen des sittlichen Willens, entstehet entweder aus der Gemüthsbewegung des Eifers (473), oder aus der §. 440. erklärten Gewalt durchdachter Grundsätze.

§. 510.

Sehnsucht (451) und Abscheu (469) sind thätiger in den fortwährenden sowohl als unterbrochenen Handlungen (497), als Neigung (461) oder Abneigung (469). Dieß ist erklärbar aus dem obigen Grundsatz (451).

§. 511.

Alle unterbrochene Handlungen (497) haben zum Gegenstand einen einzelnen, bestimmten Endzweck, und entstehen also nach den obigen Grundsätzen (451) aus Sehnsucht, oder Abscheu. Aber fortwährende Handlungen (497) erscheinen auch ausserhalb den Zuständen der Sehnsucht und des

Abscheues: (z. B. die Handlungen der Lebensart und Aufführung in dem gemeinen Leben). Sie sind alsdann auch Erscheinungen der Neigungen — meistentheils durch Handlungen der Sehnsucht oder des Abscheues angewohnte Fertigkeiten, die aber jetzt ohne einen bestimmten Endzweck sich äußern — Man kann diese Handlungen, weil sie die Gemüthsneigungen des sittlichen und unsittlichen Willens verrathen, und dennoch etwas anders sind als Gemüthsbewegungen (471), Gemüthsäußerungen nennen, z. B. die Handlungen der Lebensart und der äußerlichen Sitten, (s. des IIIIten Hauptstücks, IIIter Abschnitt.).

VIIII.

Psychologische Betrachtung der Freyheit.

§. 512.

Mit einigen Seelenwirkungen ist verbunden 1) die Vorstellung ihrer Zufälligkeit; 2) das Bewußtseyn unserer Selbstthätigkeit, als ihrer Ursache. Beydes zusammen ist das Gefühl der Freyheit.

Herr **Tetens** (Philos. Vers. II. B. S. 41.) beschuldigt die Vertheidiger des zureichenden Grundes, daß sie das Gefühl der Freyheit leugnen. So wenig ich dieses in ihren Schriften gefunden habe, so unnöthig scheint mir die Leugnung dieses Gefühls zu dem System der Deter-

miniſten zu ſeyn. Denn das Gefühl der Freyheit zergliedern und da, wo es unſern Seelenwirkungen den Anſchein eines bloßen Ungefährs giebt, für eine Täuſchung erklären, das heißt noch nicht das Gefühl der Freyheit überhaupt leugnen. Auch Baſedow hat in ſeinem Syſtem der Vernunft nur ſo viel geſagt, daß in dem Gefühle der Freyheit der Menſch nicht auch dieſes empfinde, daß ſeine Seelenwirkungen nicht metaphyſiſch nothwendig ſind. Und das iſt, dünkt mich, unleugbar. — Nach dem Syſtem der Fataliſten gehet jene Täuſchung in dem Gefühle der Freyheit ſo weit, daß der Menſch auch ſo gar in dem Bewußtſeyn der Selbſtthätigkeit irret; und Spinoſa Ep. LXXII. p. 584. ſeq. ſagt: der Menſch komme ihm dabey vor, wie ein Stein, der von dem Wurfe durch die Luft fliegt, und doch, wenn er Empfindung hätte, ſich einbilden würde, er bewege ſich ſelbſt. — Home (Principles of Morality Eſſ. III.) ſagt als ein vernünftiger Determiniſt, das Gefühl der Freyheit täuſche nur in ſofern, in wiefern es die metaphyſiſche Nothwendigkeit verberge, und den Seelenwirkungen den Schein der gleichgültigen Freyheit und eines bloßen Ungefährs ertheile. Er vergleicht dieſe Täuſchung mit den Täuſchungen der Sinnen, und hält ſie für eine weiſe Anordnung der Gottheit in unſerer Natur, weil Anſtrengung unſerer Kräfte, ſagt er, bey dem Bewußtſeyn der Nothwendigkeit unſerer Seelenwirkungen, nicht möglich geweſen wäre.

§. 513.

Obwohl auch die als frey empfundnen Seelenwirkungen gegründet ſind in nothwendigen, beſtimmenden Urſachen (I. 887), ſo wird dennoch dieſe

Nothwendigkeit von der Seele nicht empfunden in dem Gefühl der Freyheit (512), sondern erkannt durch die räsonnirte Anwendung der Grundbegriffe (I. 888. ff.).

§. 514.

Die Unwissenheit des Selbstgefühls über die Nothwendigkeit der freyen Seelenwirkungen (513). ist erklärbar aus psychologischen Ursachen, folglich kein Beweis wider die metaphysische Nothwendigkeit der Deterministen.

§. 515.

1. Weil der größte Theil von der Nothwendigkeit der freyen Seelenwirkungen (512), enthalten ist in Fähigkeiten, Fertigkeiten, Ideen, und Zuständen der Seele, welche befindlich in der Reihe der dunkeln Vorstellungen, und also der Seele nicht klar bewußt sind (I, 900), so entstehet aus der Verborgenheit der Ursachen, die Unfähigkeit der Seele, zu erkennen die Nothwendigkeit der Wirkung — und in der letztern der Anschein einer völligen Zufälligkeit. Eben diese Täuschung macht überhaupt alle Begebenheiten der Welt und besonders die zukünftigen, obwohl sie erfolgen aus nothwendigen Ursachen, in der Vorstellung der Seele zu Ereignissen des Ungefährs.

§. 516.

2. Weil die Empfindung so wie die Sprache, die Nothwendigkeit verwirrt mit dem Zwange (I. 895), so pflegt die Seele alle ihre bewußten Wirkungen, die nicht entstehen aus dem Zwange äußerlicher Ursachen, zu empfinden als Wirkungen ohne Nothwendigkeit.

§. 517.

3. Durch die Wirkungsart der Körper und durch eine davon abhangende Form der Ideen von Ursache und Wirkung, wird die Seele gewohnt, bey Ursache und Wirkung, zwey auseinander stehende Dinge zu unterscheiden; das eine welches wirkt, das andere welches die Wirkung empfängt, und wenn sich die Seele ein einziges Ding vorstellt als ein einziges, so stellt es sich dasselbe allezeit vor, entweder nur als Ursache, oder nur als Wirkung — nicht als Ursache und Wirkung zugleich. Nun aber empfindet die Seele, getäuscht durch das Bewußtseyn und durch die Sprache, nicht allein sich selbst, die Substanz, sondern zugleich alle derselbigen zugehörigen Ideen, Fähigkeiten, Fertigkeiten, gegenwärtige Zustände als Ein Ganzes und als ein einziges Ding (40), und übersiehet dadurch die Vielheit und Mannigfaltigkeit der nothwendig wirkenden Ursachen ihrer

Ideen, Fähigkeiten, Fertigkeiten in gegenwärtigen Zuständen.

§. 518.

Ob das Gefühl der Freyheit (512), Wirklichkeit sey oder Täuschung, und wie es vereinigt werden könne mit den Grundbegriffen von Nothwendigkeit und Kausalverbindung (I. 885 - 887), ist die Untersuchung der Metaphysik (I. 895 - 902). Auf welchen Fähigkeiten die als frey empfundenen Seelenwirkungen beruhen, ist die Untersuchung der Psychologie.

§. 519.

Das Gefühl der Freyheit sey Wirklichkeit oder Täuschung (518), so ist es gewiß, daß die Seelenwirkungen die dasselbe begleitet von einer andern Art sind, als die übrigen und daß sie beruhen auf eigenen und höhern Fähigkeiten der menschlichen Natur. Diese Fähigkeiten sind Willkühr und Selbstthätigkeit — beyde innigst mit einander verbunden und nur trennbar in der Abstraktion (I. 600).

§. 520.

Willkühr (519) ist das Vermögen zu wählen, und setzt voraus Mannigfaltigkeit an sich gleich möglicher Wirkungsarten (I. 898), folglich Mannigfaltigkeit gleich möglicher Richtungen und Grade (I.

§25. 826) in der Kraft der Seele. Demnach ist eine Seelenwirkung unwillkührlich, welche die einzige mögliche Wirkungsart der Seele ist.

§. 521.

Das Gefühl von diesem Vermögen mannichfaltiger gleich möglicher Wirkungsarten (520) ist deutlich — enthalten in dem Gefühl der Freyheit.

§. 522.

Je einfacher und geringzähliger demnach die natürlichen, oder erworbenen Fertigkeiten der Seele sind, desto geringer ist in ihr die Mannigfaltigkeit möglicher Wirkungsarten, desto unwillkührlicher jede einzelne Seelenwirkung welche erfolgt, und desto geringer und eingeschränkter die Willkühr überhaupt (I. 898).

§. 523.

Daher ist der Grad der Willkühr überhaupt, gleich dem Grade des Verstandes und Erkenntnisses.

§. 524.

Alle Seelenwirkungen sind Ideen im weitern Sinne des Worts (352. I. 12). Demnach sind freye Seelenwirkungen, in wiefern sie willkührlich sind, Ideen deren Abwesenheit oder andere Beschaffenheit und Größe an sich möglich war, wegen des Vermö-

gens mehrerer möglichen Wirkungsarten (520) der Vorstellkraft.

§. 525.

Die Fähigkeit auf welcher beruhet das Vermögen verschiedener möglicher Arten und Grade von Ideen (524), ist die Aufmerksamkeit. Demnach ist der Grund der Willkühr überhaupt, Willkühr der Aufmerksamkeit.

§. 526.

Willkühr der Aufmerksamkeit (525. I. 385), ist das Vermögen der Seele, mancherley Ideen in mannichfaltigen Formen und Graden hervorzubringen, Ideen zu beleben, zu verdunkeln, zu unterhalten, zu entfernen, mit diesen, oder andern Ideen zu verbinden.

§. 527.

Demnach ist eine Seelenwirkung unwillkührlich, bey welcher nicht möglich war, eine andere Richtung und ein anderer Grad der Aufmerksamkeit.

§. 528.

2. Die Selbstthätigkeit, welche von der Willkühr (520) nur trennbar ist in der Abstraktion, ist das Vermögen der Seele sich zu bestimmen zu einer der gleich möglichen Wirkungsarten (250), durch den alleinigen Gebrauch ihrer eigenen Kräfte, unabhängig von dem Einfluß fremder.

§. 529.

Durch die Selbstthätigkeit (328) wird die Möglichkeit mehrerer Wirkungsarten (520), verwandelt in die ausschließende Nothwendigkeit (513) einer einzigen. Und darum ist die Nothwendigkeit der freyen Seelenwirkungen kein Zwang, weil sie entstehet aus der Selbstthätigkeit der Seele, und nicht aus der Wirksamkeit anderer von ihr selbst unterschiedener Kräfte (I. 900).

§. 530.

So wird also zu einer freyen Seelenwirkung (512) erfordert in Ansehung der Selbstthätigkeit (578), daß sie in der Beschaffenheit sowohl, als in der Größe, ganz das Werk sey der eignen Seelenkraft, ohne Abhängigkeit von andern Kräften und Ursachen.

§. 531.

Demnach kommt es bey der Selbstthätigkeit an auf die Stärke, oder Schwäche der Seele.

§. 532.

Stärke oder Schwäche der Seele (531), beruhet nicht auf dem Grade einer physischen Kraft in der Seelensubstanz selbst, sondern auf der Wirksamkeit der ihr zugehörigen Ideen, Grundsätze, Fertigkeiten u. s. w.

§. 533.

Gleichwie also in dem gegenwärtigen Falle das Wort Seele genommen wird im minder eigentlichen Verstande, nach der I. 8. gegebenen Worterklärung: also beruhet die zur Selbstthätigkeit erforderliche Kraft der Seele (531), vornehmlich auf der Menge und Größe ihrer Ideen.

§. 534.

Weil die Kraft der Selbstthätigkeit enthalten ist in Ideen, so sind Ideen, von allen freyen Seelenwirkungen die wirkenden Ursachen oder Gründe, und, in wiefern jede Willensthätigkeit theils figürlich, theils eigentlich eine Bewegung ist, die Ursachen und Gründe der Willensbewegung, oder die Bewegungsgründe (I. 902).

§. 535.

Die Ideen, durch welche sich die Seele bestimmt zu einer freyen Wirkung, und welche selbst Seele genannt werden in der weitern Bedeutung des Worts, sind theils deutlich mit Bewußtseyn, theils dunkel ohne Bewußtseyn. Jene heißen Bewegungsgründe in dem eigentlichen Sinne des Worts.

§. 536.

Die deutlichen, bewußten Ideen (535), enthalten nur den geringsten Theil von der Ursache der

freyen Seelenwirkungen, und der größere Theil der Ursache liegt in den unbewußten, dunkeln Ideen. Dahin gehören vornehmlich die erworbenen Fertigkeiten der Seele — und die in ihr von vormaligen Ideen zurückgebliebenen Wirkungen (I. 251); und überdieses der jedesmalige gegenwärtige Zustand.

| Eben das scheint Herr Tetens zu meinen, wenn er Vers. II. B. S. 36. sagt, daß die Stärke der freyen Seelenwirkungen nicht von den deutlichen Vorstellungen, sondern von den sie begleitenden Empfindungen abhange.

§. 537.

Wer unter Bewegungsgründen nur allein versteht die bewußten Willensvorstellungen, der sagt irrig und nicht ohne Anschein des Fatalismus, daß die Bewegungsgründe die Selbstthätigkeit bestimmen.

Sehr richtig ist die Unterscheidung, welche Herr Tetens a. a. O. S. 49-50. anempfiehlt, unter dem Anreiz, und unter der Kraft der Thätigkeit. Jenen verleihen die bewußten Vorstellungen, diese entstehet aus der Seele selbst. Allein darinnen scheint Herr Tetens zu weit zu gehen, daß er S. 91. sagt, die bewußten Vorstellungen, oder wie er sich ausdrückt, die gefallende Action, sey gar kein Theil von dem zureichenden Grunde der Handlung, welche doch nach seiner eigenen Lehre die Selbstthätigkeit erweckt und ihr den ersten Reiz ertheilt. Was aber einer Kraft den ersten Reiz ertheilt, das ist doch gewiß von ihren

Wirkung wenigstens ein Theil der Ursache. Am besten und der psychologischen Wahrheit am gemäßesten hat die Sache, meiner Einsicht nach, Chrysipp getroffen. Dieser Philosoph, welcher alles mögliche thut um den vom Zeno gegebenen Schein des Fatalismus von dem Stoischen System zu entfernen, vereinigt die Selbstthätigkeit mit der Wirksamkeit der bewußten Ideen sehr gut, indem er sagt, man könne diesen äußerlichen Ursachen, bey den freyen Seelenwirkungen nichts weiter zuschreiben, als die erste Veranlassung und den ersten Theil der Thätigkeit. Er giebt ein sehr passendes Beyspiel von einem Cylinder, der sich auf einen einzigen, schwachen äußerlichen Antrieb, durch seine eigene mechanische Kraft fortbewegt: Cic. de Fato. Cap. XVIII.

§. 538.

Zu einer selbstthätigen Seelenwirkung wird erfodert, daß die theils klaren und bewußten, theils dunkeln und unbewußten Ideen, aus welchen die Selbstthätigkeit bey der Bestimmung entstehet (535), eigene Ideen der Seele seyen.

§. 539.

Eigene Ideen der Seele (538) sind solche, welche sie entweder durch selbsteigenes Beobachten und Denken gebildet, oder bey Erfahrung und Unterricht, durch freyen Gebrauch der Aufmerksamkeit empfangen hat.

§. 540.

Ideen (Meinungen, Grundsätze, Fertigkeiten, u.

s. w.) welche in der Seele entstanden sind, ohne Antheil ihrer Willkühr und Selbstthätigkeit, sind eigentlich keine eigenen Ideen der Seele, obwohl sie mit ihr innigst verbunden sind; und die davon abhängigen Kräfte und Wirkungsarten, gehören eigentlich nicht der Seele selbst zu, so wie in den Seelenwirkungen die davon abstammen, die Seele mehr leidentlich betrachtet werden muß, als selbstthätig.

§. 541.

Wenn eine Seelenwirkung nicht entstehet durch die selbsteigene Kraft der Seele, so entstehet sie durch die physische Wirksamkeit der Organen, welche alsdann grösser ist, als die Kraft der Seele.

§. 542.

Dieses Uebergewicht der Kraft der Organen über die Kraft der Seele (541), ist entweder gegründet in dem Wesen der menschlichen Natur überhaupt, oder in dem Wesen gewisser Arten von Menschen in Beziehung auf geistige und körperliche Anlagen, oder in Eigenschaften und Fertigkeiten der Seele: (Ideen, Meinungen, Grundsätzen, Neigungen, u. s. w.) welche in ihr entstanden sind, durch ehemalige freye Seelenwirkungen.

§. 543.

In dem letzten Fall allein, kann das gegenwär-

tige leidentliche Verhalten, weil es die Folge vorhergegangener Selbstthätigkeit und Freyheit ist, angesehen werden, als selbstthätig und frey, und als fähig der Zurechnung.

§. 544.

Die Selbstthätigkeit äußert sich nicht allein in der Hervorbringung, sondern auch in der Nichthervorbringung von Seelenwirkungen.

§. 545.

Wenn die Nichthervorbringung einer Seelenwirkung selbstthätig ist (544), so ist es ein Nichtwollen. Das Nichtwollen aber ist nicht eine Abwesenheit oder Unterlassung der Thätigkeit, sondern eine thätige Wirksamkeit der Seele.

§. 546.

Wenn die Nichthervorbringung einer Seelenwirkung (544) nicht selbstthätig (545), sondern leidentlich ist, so ist die Wirksamkeit der Organen zu schwach, und darum die Seele unvermögend die Idee oder Seelenwirkung entstehen zu lassen. Beyspiele siehet man in dem Unvermögen der Sterbenden, Vorstellungen die sich der Seele darbieten, aufzufassen, zu unterhalten und zu wirklichen Handlungen auszuführen.

§. 547.

Diese Schwachheit der Organen, welche bey der Nichthervorbringung einer Seelenwirkung die Selbstthätigkeit ausschließt, entstehet aus den obigen drey Ursachen (542).

§. 548.

Die überwiegende, oder zu schwache Wirksamkeit der Organen, betrifft entweder das ganze Seelenorgan überhaupt, oder nur die jetzt wirksamen oder nicht wirksamen materiellen Ideen.

§. 549.

Wenn das Uebergewicht der Kraft der Organen über die Kraft der Seele, welches die Hervorbringung einer Seelenwirkung (541), oder die Schwachheit der Organen, welche die Nichthervorbringung einer Seelenwirkung nothwendig macht (541), die Folge ist von ehemaligen freyen Seelenwirkungen, so ist auch die Hervorbringung oder Nichthervorbringung dieser Seelenwirkung selbst frey und fähig der Zurechnung.

§. 550.

Demnach ist die Selbstthätigkeit nichts anders als Herrschaft der Seele über ihre Ideen.

§. 551.

Aus den bisherigen Betrachtungen entstehen

Grundsätze zur Bestimmung der Schranken der Freyheit, in allen Arten der Seelenwirkungen.

§. 552.

Man kann die Freyheit betrachten, um zu bestimmen die Schranken ihres Umfangs, 1) in den Ideen — der Sinnen, der Phantasie und des Raisonnements; 2) in den Wirkungen der Ideen, — Urtheil, Ueberzeugung, Zweifel u. s. w. und dann Vergnügen, Mißvergnügen, Begehren, Verabscheuen, willkührliche Thätigkeit u. s. w.

§. 553.

Freyheit findet nicht statt 1) in sinnlichen Ideen, welche nicht die Folge sind einer selbstthätigen Richtung der Organen, sondern einer unzubereiteten unvorhergesehenen Richtung des Objekts; 2) in dem stärkern oder schwächern Grade des Eindrucks der sinnlichen Idee: wenn der stärkere oder schwächere Grad des Eindrucks entstehet, nicht aus einer vorsätzlichen Anstrengung und Unterhaltung, oder Erschlaffung und Ablenkung der Aufmerksamkeit, sondern aus körperlichen und geistigen Anlagen zur lebhaften oder trägen Aufmerksamkeit, und aus einer zu starken oder zu schwachen Einwirkung des Objekts; 3) in der Dauer oder Vergänglichkeit der Gedächtnißideen: wenn der erste Eindruck der Idee ohne Antheil der Willkühr zu stark, oder zu schwach

war; wenn physische Anlagen der Organisation, eine längere Dauer, oder eine schnellere Vertilgung der Gedächtnißideen verursachen; wenn entweder Temperament oder unabänderliche Verhältnisse solche Ideen in der Seele rege erhalten, welche die bleibende Dauer der Gedächtnißidee durch ihre Verbindung begünstigen; oder wenn Abwesenheit eines gewissen Temperaments und gewisser Verhältnisse die Abwesenheit solcher Ideen verursachen, welche die Dauer der Gedächtnißidee begünstigen könnten; wenn wegen der Ermangelung gewisser Verhältnisse (vornehmlich des Unterrichts) der Wille nicht entstehen kann die Gedächtnißidee zu unterhalten, oder zu vertilgen; wenn, ohnerachtet dieses Willens, die Wirksamkeit der anderen unwillkührlichen Ursachen in der Unterhaltung, oder Vertilgung der Ideen grösser ist, als die entgegenarbeitende Wirksamkeit der Seele seyn kann, entweder wegen der ursprünglichen Anlagen, oder wegen der von dem Willen unabhängigen Verhältnisse; 4) in der Wiedererweckung der Ideen der Phantasie; wenn die Ideen erwachen durch Zufall oder durch Ideenverbindung, und nicht aufgesucht, oder belebt werden durch die Anstrengung der Seele.

§. 554.

Freyheit ist meistentheils in der später nachfol-

genden Unterhaltung und Belebung der ersten Eindrücke der Sinnen, oder der erwachten Ideen der Phantasie, so wie auch in der unterlassenen Unterhaltung und Belebung.

§. 555.

Jedemnach giebt es geistige und körperliche Anlagen und unabänderliche Wirkungen der Verhältnisse, welche die später nachfolgende Unterhaltung und Belebung entstandener Ideen unwillkührlich befördern oder verhindern: Schwachheit des Seelenorgans um eine entstandene Idee, wenn ihr erster Eindruck stark war, auszulöschen, oder wenn er schwach war, ihn zu erhalten; unwillkührlicher und von Verhältnissen entstandener Mangel oder Unwirksamkeit und Schwäche solcher Ideen, welche den Eindruck erhalten oder vertilgen könnten.

§. 556.

Auf eben diese Weise lassen sich bestimmen die Schranken der Freyheit in den Wirkungen der Ideen (552): in Grundsätzen, Meinungen, Ueberzeugung, Zweifel, Vergnügen, Mißvergnügen, Begehren und Verabscheuen, in den verschiedenen Graden der Stärke des Begehrens und Verabscheuens, Vergnügens und Mißvergnügens, in Gemüthsbewegungen, willkührlichen Thätigkeiten, kör-

perlichen Bewegungen, und vornehmlich in Handlungen.

§. 557.

Ganz auf Wortstreit beruhen folgende schulübliche Fragen: ob der Wille des Zwanges fähig sey? ob Handlungen der Furcht gezwungen, oder frey genannt werden sollen?

Anfänger müssen merken, daß diese Fragen, in die Hauptlehre von der Freyheit, keinen wesentlichen Einfluß haben. Wolf (Psych. Emp. §. 927. seqq.) beweiset mit Aufwand vieler Worte, daß der Wille auf keine Weise gezwungen werden könne, weil kein Zwang vermögend sey zu bewirken, daß der Mensch sich das, was ihm gut dünkt als ein Uebel, oder das was ihm ein Uebel dünkt, als gut vorstelle; und wenn der Mensch durch Drohungen oder durch Gewalt zu einer That, oder Unterlassung gezwungen zu seyn scheine, so wolle er nun das nicht mehr thun, oder unterlassen, was er vorher wollte, weil er durch die Aenderung seines Wollens ein Uebel vermeide und ein Gut erlange. Demnach sey auch hier der Wille ohne Zwang. Das Gegentheil behauptet Hollmann, Eth. §. 11. 59. — Die Scholastiker und neuern Peripatetiker legen bey dieser Streitfrage zum Grunde ihre Eintheilung in actus voluntatis elicitos (Begebrungen, Verabscheuungen, Gesinnungen) und imperatos (willkührliche Thätigkeiten, Bewegung, Handlungen). Nur in den actibus imperatis, nicht aber in den actibus elicitis, sagen sie, kann der Wille gezwungen werden. s. *Horneji* Philos. Moral. Lib. II. Cap. IV. §. 12.

Durch diese Eintheilung wurden Willensvorstellungen (Gesinnungen, Begehrungen u. s. w.) zu einem Gegensatze von willkührlichen Thätigkeiten gemacht. Und daher kommt es, daß auch die neuesten Schriftsteller immer nur von Freyheit der Handlungen reden, da sich doch Freyheit auf alle Seelenwirkungen überhaupt beziehet. Und übrigens ist eine Idee, Gesinnung u. s. w. im Grunde von einer so genannten Thätigkeit, oder Handlung nur dem Grade nach unterschieden (§. 490). Der Irrthum scheint vornehmlich daher entstanden zu seyn, daß in jenen Zeiten, das Physische in den Wirkungen der Phantasie weniger bekannt war. Denn aus dem, was jetzt allgemein davon bekannt ist, erhellet wenigstens so viel ganz deutlich, daß eine Gesinnung oder Begehrung, eben so wohl eine Bewegung gewisser Organen erfodert, oder mit sich führet, als das, was willkührliche Bewegung, oder Handlung genannt wird. — Aristoteles hat diese Frage auf eine weit interessantere Weise abgehandelt, als die meisten Schulphilosophen nach ihm. Ueberhaupt enthalten die drey moralischen Werke des Aristoteles eine scharfsinnigere psychologische Theorie des Willensvermögens, als man in so vielen neuen Systemen der Moralphilosophie zu finden pflegt, wo oft mehr Sittenlehre, als Moralphilosophie enthalten ist. — Aristoteles also, von dessen System ich bey dieser Gelegenheit einen kurzen Abriß geben will, unterscheidet in den freyen Seelenwirkungen ebenfalls die Willkühr (προαιρεσις), und die Selbstthätigkeit (το εκουσιον, welchem er das ακουσιον entgegen setzt). Jedoch wäre zu wünschen daß seine Betrachtungen über die προαιρεσιν, (s. die

in der Anm. z. 384. §. angeführten Stellen) mit den Lehrsätzen von dem ἑκούσιῳ und ἀκούσιῳ mehr in Verbindung stünden. Auch ist die προαιρεσις des Aristoteles nicht Willkühr überhaupt, sondern nur Willkühr in eigentlichen Handlungen, d. h. in Thätigkeiten, die auf einen entfernten Zweck gerichtet sind. In Ansehung derjenigen Thätigkeiten, die ich im Gegensatze der eigentlichen Handlungen, willkührliche Bewegungen genannt habe (§. 485. 493.), erwähnt Aristoteles der Willkühr insbesondere, gar nicht. Vielmehr rechnet er das mit Ueberlegung oder Besonnenheit Handeln (μετα προνοιας), in die Selbstthätigkeit hinein. M. Mor. Lib. I. Cap. XVII. Eudem. Lib. II. Cap. VIII. Uebrigens sagt er, die προαιρεσις, (die wählende Ueberlegung oder Willkühr in der Handlung) sey selbst etwas Selbstthätiges, aber nicht jede selbstthätige Wirkung sey προαιρετον τι; M. Moral. Lib. I. Cap. XVIII. — Anlangend nun die Selbstthätigkeit, in deren psychologischer Betrachtung Aristoteles am ausführlichsten ist, so wiederholt er nichts so oft als diesen Hauptsatz: daß eine Wirkung nur dann selbstthätig sey, wenn die Ursache derselben innerhalb dem wirkenden Wesen, und nicht außerhalb sey; ὧν ἡ ἀρχη μη ἐξωθεν, (Nicom. Lib. III. Cap. I. III. M. Moral. Lib. I. Cap. XIII.). Wo nun aber die wirkende Ursache von der entstandenen Wirkung frey seyn solle, da müsse auch das Vermögen der entgegengesetzten Wirkung seyn. (Hier fließt der Begriff der Willkühr mit dem Begriffe der Selbstthätigkeit in einen zusammen). ὧν δε ἐν αὐτοῖ ἡ ἀρχη, ἐπ' αὐτῳ και το πραττειν, και μη. ἐκουσια δε τα τοιαυτα (Nicom. Lib. III. Cap. I.). Nun aber sind alle Wirkungen selbstthätig, sagt Aristoteles weiter, die nicht entweder aus Zwang, oder aus Unwissenheit geschehen.

Was durch den Zwang geschiehet (τα βιαια) das hat seine Ursache außerhalb. Um nun zu bestimmen, wie viel Selbstthätigkeit in den Willenswirkungen überhaupt statt findet, so setzt er dieses Merkmahl fest: Wo Zwang ist, da ist Empfindung des Schmerzes, wo der Mensch selbstthätig handelt, da empfindet er vielmehr Vergnügen. (Die Worte βια und αναγκη werden ohne Unterschied gebraucht). Dieses Merkmahl nun wendet Aristoteles an, 1) auf die bestimmende und dem Anschein nach zwingende Kraft der Bewegungsgründe überhaupt, die ja auch etwas außerhalb der Seele seyen. (Aber, sagt er, sie sind etwas Gefallendes, nämlich Vorstellungen des Guten; also sind sie ohne Zwang. Nicom. Lib. III. Cap. I.) 2) auf die Neigungen und Leidenschaften insbesondere; ib. Cap. VIII. M. Mor. Lib. I. Cap. XIII. 3) auf die ακρασιαν, darunter versteht er den Zustand der bewußt- und vernunftlosen Uebereilung, vornehmlich in den Gemüthsbewegungen, wo die Menschen wider ihre eigenen Einsichten handeln, weil sie ihrer nicht mächtig sind. Hier gestehet Aristoteles zu, daß zwar Selbstthätigkeit, aber im Ganzen wenig Moralität und Zurechnung sey; (Nicom. Lib. VII. Cap. IX. X. XI.); 4) auf die durch Drohungen und äußerliche Gewalt erzwungenen Thätigkeiten. Diese, sagt Aristoteles, sind weder εκουσια noch ακουσια sondern gemischter Art; jedoch haben sie mehr Selbstthätigkeit als Zwang. — Und dieß scheint mir nun der Wahrheit gemäßer, als wenn man mit Wolfen behauptet, daß sie ganz selbstthätig, oder mit andern, daß sie ganz gezwungen sind.

§. 558.

Wichtiger ist die Frage: in wiefern die Unwissenheit die Freyheit einer Handlung aufhebe?

Aristoteles, der wie man in der vorigen Anm. gesehen hat, der Selbstthätigkeit 1) die Wirksamkeit des äußerlichen Zwanges, und 2) die Unwissenheit entgegensetzt, unterscheidet, um genauer zu bestimmen, in wiefern die Unwissenheit die Freyheit aufhebt, die Unwissenheit der allgemeinen Grundsätze, nach welchen ein Mensch seine Handlungen einzurichten verbunden ist, von der Unwissenheit der einzelnen Umstände, in denen die Handlung selbst beruhet. Diese Art der Unwissenheit, sagt er, hebet die Freyheit und Zurechnung auf, jene nicht. Denn es ist ein anders, aus Unwissenheit und in der Unwissenheit etwas thun. Wenn z. B. ein Mensch einen andern ermordet, so kann ihn das nicht entschuldigen, daß er das den Todschlag verbietende Gesetz nicht wußte! das ist Unwissenheit der ersten Art. Wenn aber einer seinen Mitsoldaten in dem Gedränge der Schlacht für einen feindlichen Soldaten hielte und tödtete, so wäre das keine freye Handlung. Denn es ist Unwissenheit der andern Art. Aristoteles giebt die Reue, als das Merkmal an, woran man erkennen könne, ob die Unwissenheit mit, oder ohne Freyheit war. Wenn eine mit Unwissenheit vollbrachte Handlung von Reue befolgt ist, sagt er, so war sie kein Zweck des handelnden, und dann ist sie als unselbstthätig anzusehen. Es verstehet hier Aristoteles unter der Reue, vielmehr eine Art des Erschreckens, in welchem zugleich das Bewußtseyn enthalten ist, daß man diese Handlung, oder diesen Gegenstand, diesen Grad, diesen Er-

folg der Handlung gar nicht gewollt hatte. Denn die Reue welche auch auf die allerfreywilligsten Uebelthaten erfolgt, ist nicht von der Art. Der Uebelthäter bereuet, daß er die Handlung gewollt hat. Jener aber kann das Wollen der Handlung nicht bereuen, weil dasselbe nie in ihm gewesen ist, sondern nur den Erfolg selbst. Aristoteles ist in dieser ganzen Untersuchung überaus strenge, und führt alles auf das Resultat hin, daß der Mensch von seinen unsittlichen Handlungen ganz allein der Urheber sey. Auch läßt er die Einwendung, daß jeder Mensch nach seiner Manier zu sehen und zu denken, gut oder böse handele, gar nicht gelten; weil der Mensch am Ende doch die Ursache sey, daß ihm das Gute als böse, und das Böse als gut erscheine. Nicom. Lib. III. Cap. II. VII. M. Mor. Lib. I. Cap. XII.— Locke (Liv. II. Cap. XXI. §. 14. 21.) hält alle Fragen und Lehrsätze über die Freyheit des Willens für etwas Lächerliches, weil die Freyheit auf den Willen gar nicht passe, so wenig als die Figur auf die Tugend. Locke nimmt aber das Wort Wille in einem zu engen Sinne, und irret sich daher gänzlich, wie Leibnitz in den Anmerkungen über dieses Kapitel in den Nouv. Essais sehr gut gezeigt hat.

§. 559.

In wiefern von dem Willensvermögen, die Entstehung sowohl, als die Aeußerung und practische Anwendung der übrigen moralischen Fähigkeiten, sowohl der Form, als dem Grade nach abhange, ist klar aus der Vergleichung jener moralischen Fähigkeiten mit der Natur des Willens, und mit den Schranken seiner Freyheit insbesondere.

Anhang zu diesem Hauptstück.

Die ersten Grundsätze zu einer Theorie von den Temperamenten.

I.

Physiologische Grundsätze.

§. 560.

Der menschliche Körper kann eingetheilt werden in Seelenorgan, und in thierische Masse (der festen und flüßigen Theile).

§. 561.

Das Seelenorgan (360) ist das unsichtbare, in den Nerven und Gehirnfibern wirksame, selbstthätige Principium der Empfindung und Bewegung. Man nennt es Nervengeist, Lebenskraft u. s. w.

§. 562.

Das Seelenorgan (561) allein ist mit der Seele verbunden, als Ursache ihrer Empfindung und als Werkzeug ihre Bewegungen — nicht die thierische Masse (561), welche theils in den Nerven und Ge-

hirnfibern das Seelenorgan umkleidet, theils überhaupt das Sichtbare des ganzen Körpers ausmacht.

Diese Eintheilung des menschlichen Körpers, in Seelenorgan und thierische Masse, (partem primariam et adventitiam) habe ich bereits in der Abh. de Principio vitali beygebracht und erläutert. Plato scheint mir ganz dasselbige zu meinen, wenn er in dem Timäus (Opp. Tom. III. p. 64.) bey der Zusammensetzung des menschlichen Körpers unterscheidet εὐκίνητον: d. h. die Substanzen die mit der Seele vereinigt sind, und durch ihre Veränderungen Vergnügen oder Schmerz erwecken, und δυσκίνητον, d. h. die übrigen Theile, deren Zustand der Seele ganz gleichgültig ist, weil sie mit der Seele nicht vereinigt sind. Unter dem εὐκινήτῳ versteht er das ätherische, feurige Wesen, welches den Körper (die Nerven) durchströmet, und unter dem δυσκινήτῳ alle übrige Urstoffe des sichtbaren Körpers. Daher haben auch, sagt Plato, diejenigen Theile, welche aus dieser Masse allein bestehen und von dem ξυκινήτῳ nichts in sich enthalten, (d. h. ohne Nerven und Nervengeist sind), keine Empfindung; wie die Knochen, Haare, Knorpel, die er sehr richtig zum Beyspiele anführt.

§. 563.

Der Verfasser theilt das Seelenorgan (561) ein, in das erste, und in das andere.

§. 564.

Das erste Seelenorgan (563) ist enthalten in den Gesicht- Gehör- und Gefühlnerven, und in dem Werkzeuge der Phantasie, inwiefern sich die Phantasie auf diese Sinnen beziehet, und

materielle Ideen (I. 246) enthält, welche mittelbar, oder unmittelbar von denselben abhangen.

§. 565.

Das andere S. D. (563) ist enthalten, in den Geruch- Geschmack- und gemeinen Gefühlnerven, und in dem Werkzeuge der Phantasie, inwiefern sich die Phantasie auf diese Sinnen bezieht und materielle Ideen enthält, welche mittelbar, oder unmittelbar von denselben abhangen (564).

§. 566.

Das erste S. D. (564) ist das wesentliche und edlere, und erwecket in der Seele diejenigen Ideen, oder Weltvorstellungen (I. 91. 94), welche sich unmittelbar beziehen, auf den wesentlichen Trieb nach Ideenbeschäftigung (74. 75. I. 22), und auf die edlere Bestimmung des menschlichen Daseyns: nähmlich Sinn- und Gedächtnißideen von Subjekten, Eigenschaften, Wirkungen, Verhältnissen der vorliegenden Welt; abgezogene, allgemeine Begriffe, und reine Wahrheiten und Grundsätze, Urtheile und Ueberzeugungen der Vernunft, eingekleidet in Worte oder in andere materielle Ideen (I. 240 — 244. 247).

§. 567.

Das andere S. D. (565) ist das zufällige und

unedlere, und erwecket in der Seele, jene undeutlichen und aus einer unendlichen Vielheit dunkler Gefühle, zusammengeflossenen Ideen, von dem Zustande des thierischen Körpers (I. 33), und die davon abhangenden angenehmen und unangenehmen Empfindungen.

§. 568.

Beyde S. D. wirken unabläßig und zugleich. Das andere (565), mit lebhafterm Bewustseyn — nur im Zustande der Empfindung (48).

§. 569.

Die Ideen welche in der Seele erweckt werden durch das andere S. D. (565), sind an sich selbst keine Weltvorstellungen eines Geistes, und beziehen sich weder auf den wesentlichen Trieb, nach Ideen (566), noch auf die edlere Bestimmung des menschlichen Daseyns, sondern ganz allein auf die Erhaltung eines thierischen Körpers, welcher in den physischen Verhältnissen dieses Lebens, nothwendig war zur Erhaltung des ersten S. D. (566), und also zu der wesentlichen Wirksamkeit der Seele selbst (I. 100), nach der Erläuterung des folgenden Paragraphs.

Die Unterscheidung eines ersten und andern Seelenorgans, (welche ich bereits in der Abh. de Principio vitali beygebracht habe), ist vornehmlich bey den neu-

en Platonikern in sehr großem Ansehen, welche den Lehrsätzen des Plato und Aristoteles, von der Mischung des Geistigen und Thierischen in der menschlichen Natur, nur eine etwas lebhaftere Einkleidung geben. Die vernünftige Seele und die sinnliche, eine jede hat bey den neuen Platonikern ihr eignes Organ oder ὄχημα. Denn ob wohl ich kaum glaube, daß sie im eigentlichen Verstande zwo Seelen annehmen, so erklären sie sich doch über den wahren Sinn dieser üblichen Eintheilung nicht so fein, und nicht so deutlich, wie die ältern Griechen, (s. die Anm. z. 384 S.). Also das Seelenorgan der vernünftigen Seele ist ein ätherisches, himmlisches Wesen, welches unzerstörbar, und gleichwie die Seele welche es beschließt, unvergänglich ist. Das nennen sie σωμα αὐγοειδες, οὐρανιον, ἀιθεριον, θεσπεσιον, ἀστροειδες u. s. w. welches sich in dem Gehirn, oder, wenn das Herz für den Sitz der Seele gehalten wird, in dem Herzen befindet. Das Organ der sinnlichen Seele, welches πνευμα (eine subtile Luft), auch ὀχημα πνευματικον, vornehmlich aber εἰδωλον genannt wird, ist weit unedler. Es wird aus der gemeinen Luft, aus dem Blute und aus den Nahrungsmitteln erzeugt. Es ist durch den ganzen Körper verbreitet und hangt mit jenem innigst und genau zusammen. In ihm ist der physische Grund aller thierischen Empfindungen und Gemüthsbewegungen. *Plotin.* Ennead. IV. Lib. II. III. *Proclus* in Timaeum *Platonis* p. 290. *Hierocles* in aur. Carm. Pythagor. p. 214. seqq. *Philopon.* Comment. in *Aristot.* de An. in Proëm. Das sind dem wesentlichen Sinne nach, auch Lehrsätze der ältern Griechen. Indessen ist mir nicht bewußt, daß Plato, oder Aristoteles ein besonderes Organ der sinnlichen Seele nennten.

Allein sie halten auch die so genannte sinnliche Seele selbst, für nichts anders, als für ein der einzigen wahren Seele zugeordnetes zweytes Organ; und das ist das allgemeine thierische Nervensystem. Also unterscheiden sie auf alle Weise ein erstes und ein anderes Seelenorgan; und es ist ohne Zweifel jenes, nämlich das Organ der vernünftigen Seele, zu verstehen, wenn die Materie, welche die Seele umgiebt, (figürlich auch wohl die Seele selbst), ἀποσπασμα τε ἀιθερος, (Pythagoras beym *Diog. Laërt.* Lib. VIII. §. 27.), στοιχειον ἀστροειδες, (*Aristot.* Meteorol. Lib. I. Cap. III.) u. s. w. genannt wird. Was aber den Zusammenhang des ersten und andern Seelenorgans betrift, und die Folgen dieses Zusammenhangs in der sittlichen Natur des Menschen, so ist es ganz in dem Sinn der ältern Philosophie, wenn die neuen Platoniker weiter lehren: daß in dem Weisen dieser Zusammenhang nicht so fest sey; daraus folgern sie auch dieses, daß die Weisen nach dem Tode einen glücklichern Zustand zu erwarten haben, weil ihre vernünftige Seele sogleich und mit Zurücklassung der sinnlichen Seele, oder des andern S. O. nach den Wohnungen der Götttr gelangen könnte; da hingegen bey andern, erst eine Scheidung dieser beyden Seelenorganen, in dem Orkus geschehen müßte. Von weisen Menschen aber gehet sogleich das andere Seelenorgan allein nach dem Orkus. Das ist das εἰδωλον, simulacrum, oder der sogenannte Schatten. Platons Gespräche sind voll von dem Einfluß dieser halb poetischen, halb theologischen Ideen, besonders der Phädon. (Ueber die mannigfaltigen Wendungen und Beziehungen dieser Begriffe findet man viel gründliches und lehrreiches in *Cudworth. Syst.*

Intell. und vornehmlich in der dem Text untergesetzten langen Abh. von Moßheim Tom. II. p. 1026 — 1057. und ff. —) Diesem simulacro oder Schatten geben sie die Form des ganzen Körpers; ein Beweis, daß sie physischerweise nichts anders darunter verstehen, als den durch das allgemeine Nervensystem des ganzen Körpers verbreiteten Nervengeist. Man s. im Plato den Ausgang des Gorgias. Das nun abgerechnet, was in diesen Begriffen Poesie, oder Mythologie ist, so finde ich dieses Gute darinnen: daß 1) der physische Grund von dem Zusammenhang des Geistigen und Thierischen in der menschlichen Natur, dadurch deutlich vorgestellt, 2) die philosophische Klage über die Belastung des Geistes durch den Körper, aus einer enthusiastischen Empfindung, in einen deutlichen Begriff verwandelt wird. Nicht zu gedenken, daß selbst der Begriff von der Unsterblichkeit der Seele, durch diese Vorstellungsart, wenigstens der Phantasie erleichtert wird, welche ohnedieß in der Unsterblichkeit der Seele mehr Schwierigkeiten findet, als die reine Vernunft.

§. 570.

Die Erhaltung des ersten S. D. (566) als eines unselbstständigen, materiellen, vergänglichen und veränderlichen Wesens (569), war in den physischen Verhältnissen dieser Welt, nicht möglich ohne den steten Zufluß eines ähnlichen Stoffes. Auf diesen Endzweck, nähmlich auf die materielle Erhaltung des ersten S. D. (566), beziehet sich die ganze Anord-

nung und Einrichtung des thierischen Körpers (I. 950).

§. 571.

Nun aber ist selbst die Wirksamkeit und Erhaltung eines thierischen Körpers (570), nicht möglich ohne Empfindung, oder Seelenwirkung; diese nicht möglich ohne Nervengeist oder Seelenorgan (950). Demnach ist klar die endzweckmäßige Nothwendigkeit des andern S. D. (565), und der durch dasselbe in der Seele entstehenden, thierischen, körperlichen Gefühle und Bewegungen.

§. 572.

In diesem zwiefachen S. D. (565. 566.) läßt sich denken, 1) Verschiedenheit in seiner materiellen Substanz, 2) in den gegenseitigen Verhältnissen und Einflüssen beyder unter- und in einander. Und aus diesen zweyerley Verschiedenheiten lassen sich begreifen, physische Grundanlagen zu verschiedenen Arten und Graden der Thätigkeit, in den ersten S. D. sowohl, als in dem andern.

§. 573.

Es kann aber die Thätigkeit, anlangend die Verschiedenheit der Grade, und zugleich anlangend das gegenseitige Verhältniß der Grade in beyden Seelenorganen (572), stark seyn in dem ersten, und

schwach in dem andern, oder schwach in dem ersten und stark in dem andern, oder in beyden S. O. stark, oder in beyden schwach.

§. 574.

Es kann die Thätigkeit, anlangend die Verschiedenheit ihrer Arten (572) oder Richtungen (I. 832), lebhaft und träge, fein oder stumpf, leicht oder gehindert seyn.

§. 575.

Jedoch lassen sich von den verschiedenen Arten der Thätigkeit (574) des S. O. nicht so bestimmte Klassen machen, als von dem Grade (573). Und der Hauptgesichtspunkt in der Physiologie der Temperamente, bleibt eingeschränkt auf die verschiedenen Grade der Thätigkeit in dem ersten, oder andem S. O. und auf das Verhältniß des Grades der Thätigkeit in dem einen, gegen den Grad der Thätigkeit des andern.

II.

Ueber den Hauptgegenstand der Temperamentlehre.

§. 576.

In den verschiedenen Arten und Graden der

Thätigkeit (573. 574) des ersten S. D. (564), welche ursprünglich abhängen, theils von seiner materiellen Substanz, theils von dem Einfluß des andern (572), ist enthalten der ursprüngliche physische Grund, von den verschiedenen Arten oder Richtungen, und von den verschiedenen Graden des menschlichen Erkenntniß- und Willensvermögens.

§. 577.

In den verschiedenen Arten und Graden der Thätigkeit (573. 574) des andern S. D. (565) welche ursprünglich abhängen, theils von desselben materiellen Substanz, theils von dem unerklärbarern Einfluß des ersten (572), ist enthalten der ursprüngliche physische Grund, von den verschiedenen Richtungen und Kräften der thierischen Natur in dem Menschen, und von den mannichfaltigen Gestalten und Graden von Gesundheit und Krankheit.

§. 578.

Demnach ist in den verschiedenen Arten und Graden der Thätigkeit des zweifachen S. D. (564. 565) überhaupt enthalten, der ursprüngliche physische Grund von allen geistigen und physiologischen Verschiedenheiten der menschlichen Natur.

§. 579.

Wie entstehen aus den materiellen Verschieden-

heiten des andern S. D. (565) und aus seinen verschiedenen Verhältnissen (572) mit dem ersten (564), die physiologischen Verschiedenheiten der menschlichen Natur? d. h. die verschiedenen Gestalten und Grade von Gesundheit und Krankheit? Dieß ist das Problem der mediciniſchen Temperamentlehre. Wie entstehen aus den materiellen Verschiedenheiten des ersten S. D. (564), und aus seinen verschiedenen Verhältnissen (572) mit dem andern (565), die verschiedenen Richtungen und Grade des Erkenntniß- und Willensvermögens? Das ist das Problem der psychologischen.

§. 580.

In der psychologischen Temperamentlehre (579), ist der vornehmste Gesichtspunkt das Willensvermögen, (im weitesten Verstande des Worts (353). Denn es sind von ihm die Verschiedenheiten des Erkenntnißvermögens größtentheils abhängig, und in gemeinschaftlichen physischen Ursachen mit ihm verbunden.

§. 581.

In Beziehung auf die Moralphilosophie, ist der Hauptgesichtspunkt der Temperamentlehre (579) das Maaß und das gegenseitige Verhältniß des Geistigen und Thierischen in der menschlichen Natur.

III.

Ueber den ursprünglichen Grund der Temperamente.

§. 582.

Durch die Zugesellung des andern S. D. (565), wird die Seele genöthigt, unabläßig (568) obwohl meistentheils im Dunkeln (567), zu empfinden einen thierischen Körper. Daher die große Einschränkung des Geistigen durch das Thierische, und von dieser Einschränkung, die allgemeine Sinnlichkeit der menschlichen Natur; nach der Erläuterung der folgenden Paragraphen.

§. 583.

1. Weil durch das andere S. D. die Seele den thierischen Körper empfindet (567. 582), und im dunkeln ahndet (76) desselben Einfluß in die Erhaltung des ersten (570), und also in ihre selbsteigene geistige Thätigkeit (571): so werden Zustände des thierischen Körpers, der Seele zu einem Gegenstand des Begehrens und Verabscheuens, Vergnügens und Mißvergnügens; und der Trieb nach körperlichem Wohlstand, wird ein Theil von dem Grundtrieb der menschlichen Natur (358).

§. 584.

2. Weil die Empfindungen des thierischen Körpers, aus dem andern S. D. (567) unabläßig wirken (568), so vermischen sie sich mit den durch daß erste eingehenden, reingeistigern Weltvorstellungen (566). Und so verlieren diese, durch die Zumischung jener, die reine Geistigkeit, und werden alle ohne Ausnahme sinnlich; jedoch auf eine verschiedene Art und in einem sehr verschiedenen Maaße.

§. 585.

Umgekehrt entstehet durch dieses Verhältniß (585.) Einschränkung des Thierischen durch das Geistige. Und so ist allenthalben in den geistigen Wirkungen der menschlichen Natur, der Karakter des Thierischen; und verborgener in den thierischen Wirkungen, der Karakter des Geistigen.

§. 586.

In der Mischung des Geistigen und des Thierischen (584), giebt es, in Ansehung des Gleich- oder Uebergewichts, verschiedene Arten des Verhältnisses. Viel geistige Kraft, wenig thierische; wenig geistige, viel thierische; viel geistige und viel thierische zugleich; wenig geistige und wenig thierische Kraft.

§. 587.

Aus den vier angezeigten verschiedenen Verhältnissen des Gleich- oder Uebergewichts der geistigen und der thierischen Kraft (580), entstehen viererley wesentliche Hauptbestimmungen der menschlichen Natur, d. i. viererley Temperamente.

§. 588.

Der ursprüngliche physische Grund dieser viererley Verhältnisse in dem Gleich- oder Uebergewicht des Geistigen und Thierischen in der menschlichen Natur (586. 587), ist enthalten in viererley Verhältnissen des Gleich- oder Uebergewichts in der Kraft beyder Seelenorganen (572).

IV.

Von den Gattungen und Arten der Temperamente.

§. 589.

Aus diesen viererley physischen Verhältnissen des Geistigen und des Thierischen (586), gegründet in viererley physischen Verhältnissen des ersten und des andern S. D. (588), entstehen vier Haupttemperamente der Menschen: das attische, (oder das geistige); das scythische, (oder das thierische); das rö-

mische, (oder das heroische); das phrygische, (oder das kraftlose).

§. 590.

Weil die Temperamente, psychologisch betrachtet (580), vornehmlich entspringen aus dem Einfluß des thierischen Wesens in das geistige (586), d. h. des andern S. O. in das erste (588): so sind bey der Wirksamkeit des andern S. O. in Ansehung seines Einflusses auf das erste, in Betracht zu ziehen, nicht allein Stärke und Schwachheit (572. 573), sondern auch Lebhaftigkeit, Leichtigkeit, Geschwindigkeit (574) und die entgegengesetzten Bestimmungen. Und so entstehen in jedem der vier Temperamente (589), unterscheidungswürdige Unterarten, wenn zu der Stärke oder Schwachheit des andern S. O. hinzukommt in seiner Wirksamkeit, eine von diesen Bestimmungen.

§. 591.

Demnach ist in der Temperamentlehre zu betrachten zweyerley: 1) jedes Temperaments gemeinsamer Karakter, gegründet in dem gegenseitigen Verhältniß des Grades von Wirksamkeit in dem ersten und andern S. O. (588); 2) die Verschiedenheit der Unterarten, gegründet in verschiedenen Bestimmungen, welche in dem andern S. O. hin-

zukommen (590), zu der Stärke oder Schwäche seiner Wirksamkeit.

§. 592.

I. Weil in dem attischen T. (589) die Wirksamkeit des ersten S. D. stark, die Wirksamkeit des andern schwach ist (586): so ist in diesem T. Anlage zu großen Eigenschaften des Geistes und zu Schwachheiten des Körpers; und indem sich die Gefühle eines schwachen Körpers vermischen mit den Ideen des Geistes durch den Zusammenfluß der Veränderungen des ersten und andern S. D. (584), Empfindsamkeit; denn die Empfindsamkeit ist eine besondere zärtlichere Bestimmung, welche die Ideen des Geistes empfangen, durch die Zumischung weicherer Gefühle des Körpers.

§. 593.

Demnach ist der psychologische Karakter des attischen T. (592), Feinheit, Lebhaftigkeit und Wärme des Geistes d. i. Scharfsinn, Einbildungskraft und Sinnlichkeit; das Letztere, in wiefern Sinnlichkeit 1) durch den Geist genährt und verfeinert, und 2) die thierische Begierde eingekleidet werden kann, in gewisse Bestimmungen des geistigen Triebes nach Ideen (447. 448).

§. 594.

In dem attischen T. (592), ist die schwache Wirk-

samkeit des andern S. D. entweder frey und leicht, oder gehindert und schwer. Daher entstehen zwo Unterarten (590) dieses T. das ätherische, und das melancholische.

§. 595.

II. Weil in dem scythischen T. (589), die Wirksamkeit des andern S. D. stark, und die Wirksamkeit des ersten schwach ist (586): so ist in diesem T. bey vieler Anlage zur Gesundheit, wenig Anlage zu Eigenschaften des Geistes; und indem sich die Gefühle eines starken Körpers vermischen mit den Ideen des Geistes, durch den Zusammenfluß der Thätigkeiten des ersten und andern S. D. (584): so werden die überwogenen Wirkungen des Geistes, eingeschränkt, gehindert und vergröbert durch die Wirkungen des Körpers, jedennoch aber auch auf eine gewisse Weise erweckt und belebt.

§. 596.

Demnach ist der psychologische Karakter des scythischen T. (595): Schwachheit, Dunkelheit und Stumpfheit des Verstandes, und wahre thierische Sinnlichkeit des Willens.

§. 597.

In dem scythischen T. ist die stärkere Wirksamkeit des andern S. D. entweder fein und lebhaft,

oder grob und leblos. Daher zwo Unterarten (590) dieses T. das sanguinische und das böotische.

§. 598.

3. Weil in dem römischen T. (589) die Wirksamkeit so wohl des ersten, als auch des andern S. D. stark ist (586); so ist in diesem T. bey großen Anlagen zur Gesundheit, Anlage zu großen Eigenschaften des Geistes, und indem sich die Gefühle eines starken Körpers, mit den Ideen des Geistes, durch den Zusammenfluß der Thätigkeiten des ersten und andern S. D. (584), vermischen: so werden die Wirkungen des Geistes einer gewissen Feinheit beraubt, jedennoch bey dem vorhandenen Gleichgewicht (587), nicht völlig eingeschränkt, gehindert und vergröbert, sondern vielmehr unterstützt und befestigt.

§. 599.

Demnach ist der psychologische Karakter des römischen T. (598): Stetigkeit und Selbstständigkeit des Verstandes und des Willens; in beyden ohne zärtliche Feinheit; Mangel der weichern Empfindsamkeit (592), ohne alle Indolenz; starke, aber männliche und seltene Sinnlichkeit, willkührliche, von dem Geist gebotene, nicht von dem Körper ver-

anlaßte Mäßigkeit — bis zur Duldung der größten Arbeiten und Schmerzen.

§. 600.

In dem römischen T. ist die der starken Wirksamkeit des ersten S. D. gleich starke Wirksamkeit des andern, entweder heftig, oder gemäßigt. Daher zwo Unterarten (590) dieses T. das feurige und das männliche.

§. 601.

4. Weil in dem phrygischen T. (589) die Wirksamkeit sowohl des ersten, als des andern S. D. schwach ist (586): so ist in diesem T. gleich geringe Anlage zur Gesundheit und zu Eigenschaften des Geistes; und indem sich die Gefühle eines schwachen Körpers, vermischen mit den Ideen des Geistes, durch den Zusammenfluß der Thätigkeiten des ersten und des andern S. D. (584): so werden die an sich schwachen Wirkungen des Geistes noch mehr geschwächt und erweicht.

§. 602.

Demnach ist der psychologische Karakter des phrygischen T. (601): Schlaffigkeit des Verstandes und des Willens; gänzliche Unempfindsamkeit; Abneigung von allen Arten der Thätigkeit; aus-

schließender Hang zur Ruhe; Sinnlichkeit, nur in wie fern sie die Thätigkeit der Begierde endigt, und durch den Genuß die Ruhe herstellt.

§. 603.

In dem phrygischen T. (589) ist die der schwachen Wirksamkeit des ersten S. O. gleich schwache Wirksamkeit des andern (586. 588), entweder leicht und frey, oder schwer und gehindert. Daher zwo Unterarten (590) dieses T. das phlegmatische und das hecktische.

§. 604.

Zur leichtern Bestimmung des einem jeden Menschen zukommenden Temperaments, und zu einer Temperamentlehre für die Philosophie des gemeinen Lebens, ist es bequemer als Haupttemperamente zu merken, die acht Arten (594. 597. 600. 603.) als die vier Gattungen (589); 1) weil keine der vier Gattungen erscheint als Gattung, sondern allezeit in der nähern Bestimmung einer ihrer Unterarten; 2) weil die Merkmale der vier Gattungen zu sehr abstrakt sind und zu wenig sinnlich, um sich zu zeigen auf der Oberfläche der Menschen; 3) weil der Unterschied sehr wesentlich ist, welcher die Unterarten in einer jeden Gattung trennet.

Die philosophische Geschichte hat in Ansehung der Lehre

von den Temperamenten fast gar nichts Durchdachtes anfzuweisen. Aus den vier Elementen ward schon bey den ältesten Physikern der Begriff der sogenannten vier Qualitatum primariarum (1. Anm. z. 765 §. am Ende) calidum, frigidum, humidum, siccum. Und daraus nun erklären die Alten fast alle physische Verschiedenheiten, wenn nur die Verschiedenheiten vierfach sind; z. B. die vier Jahrs- und Tageszeiten, die vier Stufen des menschlichen Alters, die vier Himmelsgegenden — und die Aerzte nach dem Hippocrates, die vier Hauptsäfte des menschlichen Körpers. Diese Eintheilung der vier Hauptsäfte macht Hippocrates so, daß er sie auf eine vierfache Verbindung der obengenannten vier qualitatum primariarum zurück führt: nämlich calidum humidum ist das Blut, calidum siccum ist die gelbe Galle, frigidum humidum ist der Schleim, frigidum siccum die schwarze Galle. Hier siehet man die erste Veranlassung zu den gewöhnlichen Benennungen der vier Temperamente. Man s. die kleinen Aufsätze des Hippocrates de Prisca medicina und de Natura hominis, und über den letztern den weitläuftigen Kommentar des Galen. Hippocrates nimmt zwar in seiner Naturlehre eigentlich nur zwey Elemente an: Feuer und Wasser. Aber dieses macht in seinem System keinen wesentlichen Unterschied, indem er dem Feuer, außer dem Princip der Wärme, auch das Princip der Trockenheit, und dem Wasser, außer dem Princip der Feuchtigkeit, auch das Princip der Kälte zuschreibt, und also die vier qualitates gelten läßt, obwohl er sie nur aus zwey Elementen herleitet. Uebrigens will Hippocrates, daß man bey der Unterscheidung der Temperamente, (besonders in der praktischen Medicin), nicht so wohl auf die vier qualitates, als vielmehr auf die oben benannten vier humores sehen solle. Er tadelt nämlich nur diejenigen Aerzte,

welche die Hitze sogleich durch kühlende, die Kälte durch erhitzende Arzneyen vertreiben wollen, anstatt daß sie suchen sollten, die schwarze Galle, oder den Schleim hinwegzubringen. Uebrigens erklärt er die vier Temperamente ganz aus den vier qualitatibus, und Barchusen (de Orig. Med. p. 31.) hat hier den Hippocrates ganz falsch verstanden. Wie in diesen qualitatibus und humoribus der Grund von den geistigen Verschiedenheiten der Menschen enthalten sey, darüber drückt sich Hippocrates in den angezeigten Schriften nur sehr dunkel aus. — Im Plato, kommen in Beziehung auf diese Materie, hier und da nur sehr flüchtige Erwähnungen vor, welche jedoch eine große Aehnlichkeit mit den Ideen des Hippocrates verrathen. Etwas mehr und ganz in dem System des Hippocrates, sagt über diese Materie Aristoteles de Partt. Animal. Lib. I. in den ersten Kapiteln. Vornehmlich aber zeigt er viel gute Kenntnisse dieser Art in den Problemm. Sect. XXX; wo er vornehmlich von dem Einfluß des melancholischen Wesens in die Eigenschaften und Aeußerungen der Seele, sehr vielerley Anmerkungen und Beobachtungen beybringt. — Auch Seneca, der doch von dem Einfluß des Körpers in die Seele, (wider die Grundsätze seiner Sekte) so oft redet, gehet nicht über die flachesten, gemeinsten Grundsätze hinaus, und leitet z. B. die Zornigkeit von der Hitze, und die Gelassenheit von der Kälte des Körpers her: z. B. de Ira Lib. II. Cap. XVIII. XIX. — Galen hat ein ziemlich weitläuftiges Buch von den Temperamenten geschrieben, in welchem er, gleichwie seine Vorgänger, deren Schriften er sehr häufig anführet, vier einfache, und vier zusammengesetzte Temperamente, (die ich oben aus dem Hippocrates angezeigt habe) gelten läßt. Lib. I. Cap. VIII. Allein sagt Galen, da in diesen einfachen, oder zusammengesetzten Temperamenten al-

lezeit eine einfache, oder zusammengesetzte qualitas (z. B. calidum, oder calidum siccum, oder calidum humidum), das Uebergewicht hat, so sind dieses nicht sowohl Temperamente (κρασεις), als vielmehr Intemperamente (δυσκρασιαι) zu nennen. Die Mäßigung und gegenseitige Einschränkung aller, das ist das einzige wahre Temperament; und das nennet er το ευκρατον (ib. Cap. V.). Uebrigens ist dieses Werk, wenige Anmerkungen ausgenommen, die er in dem II. B. über die Temperamente der Menschenalter machet, ganz medicinisch. Der Traktat eben dieses Schriftstellers, quod mores Animi corporis temperamenta sequuntur, ist zwar durchaus philosophischen Inhalts, allein er betrifft bloß eine besondere Meinung des Chrysipp, oder vielmehr der Stoiker überhaupt, welche, um es im Vorbeygehen anzumerken, den Einfluß des Körperlichen in die Sittlichkeit, ganz leugnen. Jedoch nimmt Galen, eben in diesem Traktat den Posidon aus. Auch Seneca gehet hier von den Stoikern ab, s. die obenangef. Stelle de Ira — Galen also setzt dem Chrysipp allgemeine Erfahrungen von dem Einfluß des Himmelsstrichs, der Nahrung u. s. w. entgegen, und zeigt ihm daraus, daß die vier qualitates, und also die Temperamente allerdings zu Klugheit und Dummheit, Tapferkeit und Feigherzigkeit, Menschlichkeit und Grausamkeit, Offenherzigkeit und Zurückhaltsamkeit, Treue und Treulosigkeit, Geitz und Freygebigkeit beytragen. Allein er irret nur in einzelnen und zwar sehr bekannten Erfahrungen umher, ohne zu sagen, worinnen dieser Einfluß des Körperlichen in die Sittlichkeit bestehe — Ich übergehe die Schwärmereyen des Ptolomäus und anderer Astrologen in der Temperamentslehre ganz mit Stillschweigen — In der Theorie des Galen machten die Arabischen Aerzte Avizenna, Averroes u. a. sehr nichtsbeden-

lende Veränderungen, oder vielmehr Verwirrungen, welche die Schulweisen noch bis in das vorige Jahrhundert beschäftigt haben. Sie theilten nämlich das ἐυκρατον des Galen ein, in ἐυκρατον, oder temperamentum temperatum ad pondus, und ad iustitiam. Temperatum ad pondus soll heißen, wo die vier einfachen und zusammengesetzten Temperamente ganz völlig im mathematischen Gleichverhältnisse sind; (und da wurde nun viel gestritten, ob das möglich wäre?) ad iustitiam, wenn eine der qualitatum, eines der Temperamente, dasjenige Uebergewicht hat, welches zu einem gewissen Naturell, Lebensalter u. s. w. nöthig wäre, s. *Gassendi* Phys. Sect. III. Memb. II. Cap. II. — Im sechzehnten Jahrhundert führten die Paracelsisten die drey Principiate, Salz, Schwefel, Merkur, in die Temperamentslehre ein. Chr. Thomasius nimmt darauf noch sehr viel Rücksicht. Ausüb. der Sittenl. VII. Kap. — Im sechzehnten Jahrhundert findet man jedoch zween Männer, welche zwar in der Hauptsache nicht einen Schritt weiter gehen, aber doch über den Einfluß des Körperlichen in das Geistige sehr scharfsinnige Beobachtungen mittheilen, freylich aber diese Beobachtungen auf die physischen und medicinischen Grundsätze ihres Zeitalters zurückführen. Der eine ist der berühmte Spanier Johann Huart, dessen Buch von der Prüfung der Köpfe Lessing übersetzt hat; der andere ist ein Italiener Scipio Claramonte, dessen Buch de coniectandis latitantibus animi affectibus ungleich reichhaltiger an psychologischen und moralischen Beobachtungen ist, als Huarts Schrift, welche auch mehr die Verstandesfähigkeiten, als die Neigungen und Gemüthsbewegungen zum Gegenstande hat. — Jacob Böhmens Schwärmereyen sind keiner Erwähnung würdig. Jede Seele, darauf kömmt in seiner Trostschrift von den vier Komplexionen alles hinaus, stehet

unter der Herrschaft eines der vier Elemente — und daher jedes Menschen Temperament. In dem siebenzehnten Jahrhundert, sind sehr viele kleine Schriften über die Temperamente herausgekommen, welche theils Walch in dem Philos. Lexicon (Art. Temperament), theils Buddeus in einer sehr weitschweifigen Disputation, Hist. Doctrinae de Temperamentis, angezeigt haben. Selbst Christian Thomasius, dessen Sittenlehre zu Ende des vorigen Jahrhunderts herauskam, hat in der Temperamentlehre nicht viel geleistet. Er legt die drey obenerwähnten chymischen Principiate zum Grunde (Kap. VII). Entweder eines von diesen dreyen hat das Uebergewicht, oder sie sind alle drey im Gleichverhältniß gegen einander; und dann ist das Gemüth, sagt Thomasius, in Ruhe. In jenem Falle aber entstehet eine von den drey Hauptneigungen. Aus dem Merkur die Wollust, aus dem Schwefel der Ehrgeitz, aus dem Salz der Geldgeitz. Jedoch bequemt Thomasius sein System auch nach der Lehre von den vier qualitatibus und von den vier Elementen (§. 6. ff.) — Der erste der in der Temperamentlehre eine beträchtliche Veränderung vornahm, war der große Stahl. Die Eintheilungen der Temperamente, sagt Stahl (Diss. de Temperamentis), welche von den vier humoribus, oder von den vier qualitatibus und Elementen hergenommen sind, beziehen sich auf die Mischung des Körpers (corpus mixtum), nicht aber auf dessen lebendiges Wesen (corpus viuum). Die vier qualitates, sagt Stahl, sind in dem lebendigen Körper erst Wirkungen eines gewissen gegenseitigen Verhältnisses der festen und flüssigen Theile. Dieses Verhältniß, fähret er fort, ist vierfach: 1. Wenn die mechanische Kraft der Gefäße wirksam, und zugleich die poröse Substanz der festen Theile (damit meint er das Zellgewebe), locker und das Blut flüssig ist, so entstehet feuchte Wärme,

sanguinisches Temperament. 2. Wenn aber die pröse Substanz enge und undurchflüssig ist, so entstehet, wenn schon das Blut dünn ist, ein stärkerer Widerstand und Puls der Gefäße, und daher trockene Wärme, kolerisches Temperament. 3. Wenn die Wirksamkeit der Gefäße schwach, und die pröse Substanz locker ist, so wird dieselbe durchaus mit Feuchtigkeiten einer dünnen, wässerichten Art erfüllet: daher feuchte Kälte, phlegmatisches Temperament. 4. Wenn die Gefäße wirksam sind, und die pröse Substanz enger, so ist das Blut dick, und seine Bewegung schwach; und daher trockene Kälte, melancholisches Temperament. — Kurz nach Stahls Abhandlung gab Friedrich Hoffmann seine Diss. de Temperamentis heraus, dessen Theorie, (die im Grunde nichts anders ist, als die Stahlische, obwohl Hoffmann, Stahls Schrift nicht erwähnet) bis jetzt in dem System der Physiologie gangbar gewesen ist. Das Wesentliche davon ist dieses: 1. lockere Fibern, flüssiges Blut; sanguinisches T. 2. lockere Fibern, dickes Blut; phlegmatisches T. 3. dichte Fibern, dünnes Blut; kolerisches T. 4. dichte Fibern, dickes Blut; melancholisches Temperament. Von nun an wurden die vier qualitates, nicht aber ganz die vier Hippocratischen humores vergessen, und man fieng an den Grund der Temperamente mehr in den festen Theilen zu suchen. Rüdiger, (s. dessen Physica diuina Lib. I. Cap. III. Sect. VI. VII.) versuchte ebenfalls, und zwar offenbar auf Veranlassung der neuen Stahlischen und Hoffmannischen Hypothese, eine neue Temperamentlehre, in welcher er die Lehrsätze dieser seiner Vorgänger in dunkle und ganz unerwiesene Begriffe seiner Physik einhüllet. Es giebt nicht vier Elemente, sagt Rüdiger, sondern zwey: Aether (particula radians), und Luft (bullula). Der Aether wirkt nach dem Umkreis, und ist die Ursache der Leichtig-

keit. Die Luft wirkt nach dem Mittelpunkt, und ist die Ursache der Schwere. Diese beyden Eigenschaften machen das Wesen eines Körpers aus, und das ist die Elasticität. Allein der Aether besitzt die Leichtigkeit, und die Luft die Schwere, in einem höhern oder in einem niedern Grade. Daher macht er die Eintheilung, aether und aër nobilior und ignobilior. Aus den vier Mischungen und Verhältnissen dieser höhern und niedern Grade der Ausdehnlichkeit und Zusammenziehlichkeit der Fibern werden die vier Temperamente: 1. Aether nobilior und aër nobilior, (d. i. starke Elasticität) sang. T. 2) Aether und aër ignobilior, (d. i. wenig Elasticität) phlegm. T. 3) Aether nobilior und aër ignobilior, (d. i. schwerfällige Elasticität — leichte Ausdehnung und schwere Zusammenziehung der Fibern) Kolerisches T. 4. Aër nobilior, aether ignobilior, (d. i. leichte Zusammenziehung und schwere Ausdehnung der Fibern) melanchol. T. Uebrigens leugnet Rüdiger allen Einfluß der Temperamente 1) in den Verstand, jedoch nicht in die Thätigkeit des Geistes; 2) in die Neigungen, jedoch nicht in die Gemüthsbewegungen. Haller, welcher jedoch diese Materie nur sehr kurz abhandelt, will, man soll die Temperamente von der Elasticität und von der Reizbarkeit der Fibern zugleich herleiten. Nämlich: 1. Starke und zugleich reizbare Fibern, sang. T. (welches er mit dem kolerischen für eins zu halten scheinet). 2. Starke, reizlose Fibern, bäurisches T. 3. Schwache, reizbare Fibern, melanchol. T. 4. Schwache, reizlose Fibern, phlegm. T. Elem. Physiol. Tom. II. Lib. V. Sect. II. Die flüssigen Theile ziehet Haller in keine Betrachtung, in wie fern er sagt, daß sie ihrer Mischung nach, von den festen Theilen meistens abhängig sind. Uebrigens hat Haller durch die Ableitung der Temperamente von der Reizbarkeit, einen großen Schritt über die

Theorie seiner Vorgänger hinausgethan, und uns dadurch dem Begriffe der Nerven näher gebracht, obwohl Haller mit seiner Reizbarkeit bekanntermaßen gar nicht die Nerven, sondern nur eine gewisse lebendige Kraft der thierischen Fibern überhaupt meinet. — Ein neuerer medicinischer Schriftsteller hat auch wirklich diesen Gedanken gehabt, und die Temperamente von der Langsamkeit und Geschwindigkeit und andern Modificationen der Nervenkraft, oder des Nervengeistes hergeleitet; s. Obereid Methodus confortatiua §. 33. seqq. Er ist jedoch über die ganze Materie überaus kurz. Die Abhandlung von den Temperamenten, welche 1760 in der Schweitz herausgekommen ist, und einen Arzt Namens Kämpf zum Verfasser hat, soll eine Karakteristik der Temperamente seyn — eine Theorie derselben ist es auf keine Weise.

§. 605.

Außer den beygebrachten Grundsätzen und Erläuterungen, sind in der Temperamentlehre vorzüglich wichtig folgende Untersuchungen: 1) über das Veränderliche und Unveränderliche in den Temperamenten überhaupt; 2) über den Einfluß des Himmelsstrichs, der Nahrung, und anderer physischen Ursachen in das Physische der Temperamente; 3) über den Einfluß der geistigen Kultur in das Physische der Temperamente von Völkern, Familien und Individuen; 4) über die Ausartung der Temperamente in Völkern; 5) über die Verbesserung und Verschlimmerung der Temperamente durch Diät, Erzie-

hung, und überhaupt durch die Art zu leben; 6) über den Unterschied des ursprünglichen Temperaments und der später erlangten körperlichen und geistigen Eigenschaften; 7) über die Art und den Grad der Tugend, dessen ein jedes Temperament fähig ist; 8) über den Einfluß der Temperamentlehre in die Bestimmung des Verdiensts der Schuld und der Zurechnung des moralisch Guten und Bösen; 9) über die Zulänglichkeit eines jeden Temperaments zu einem verhältnißmäßigen Grad der Tugend.

Alles dieses wird man in meiner neuen Anthropologie ausgeführt finden.

Viertes Hauptstück.

Raisonnirte Karakteristik.

Allgemeine Schilderung des tugendhaften und des untugendhaften Karakters.

§. 606.

Eine wahre und gute Richtung des menschlichen Grundtriebes, nach der Vollkommenheit des Zustandes (73. 358. 383. 443.) ist die Grundeigenschaft des tugendhaften Karakters.

§. 607.

Dieses zeigt sich theils in der Mäßigkeit der eigennützigen Triebe (129. 130), theils in der Wirksamkeit der mittheilenden Neigungen (129. 131).

§. 608.

Das größte Hinderniß der mittheilenden Neigungen (607), ist die Unmäßigkeit der eigennützigen Triebe (445), und die vornehmste Ursache dieser Unmäßigkeit, ist die Schwachheit der mittheilenden Neigungen (445). Dieß lehrt die Beobachtung.

§. 609.

Daher entstehet eine gegenseitige Abhängigkeit

der Tugend in den eigennützigen Trieben, und der Tugend in den mittheilenden Neigungen (607).

§. 610.

So ist also der tugendhafte Karakter (606), zusammengesetzt, aus Mäßigkeit und Wohlwollen (608. 609.), und diese beyden Eigenschaften sind nur tennbar in der Abstraktion.

§. 611.

Es giebt in beyden Beziehungen (136. 145. 610) eine höhere Tugend, und eine niedere (146. 153).

§. 612.

Die niedere Tugend (612) überhaupt betrachtet ist theils das Werk dunkler, moralischer, gewissenhafter Empfindungen, theils anreizender, oder drohender und zwingender Bewegungsgründe — der Religion, Gesetzgebung und der Klugheit (173. 188). Insbesondere betrachtet als Mäßigkeit, ist sie zwang- und schmerzvolle, jedoch verdienstliche Enthaltung. Betrachtet als Wohlwollen ist sie unphilosophisch (145. 158), theils nur Gutherzigkeit (145. 156), theils Gottesfurcht ohne durchdachte Menschenliebe (158).

Shaftesbury (Inquiry on virtue,) erfodert ausdrücklich von der wahren Tugend, daß sie freye, moralische Güte sey, nicht ein durch den Einfluß zwingender, oder drohen-

der Bewegungsgründe gewirkter Gehorsam. Eben darinn setzte auch Xenocrates das Wesen des wahren philosophischen Karakters, wie Plutarch in seinem kleinen Auffatze von der sittlichen Tugend anmerkt. Tom. II. p. 446.

§. 613.

Die höhere Tugend, (612) weniger regiert von dem Einfluß dunkler, moralischer und gewissenhafter Empfindungen (612), und von anreizenden, drohenden, zwingenden Bewegungsgründen (612), (obwohl erfüllet mit Ueberzeugung von derselben Wahrheit), ist das Werk eines richtigen, ernsthaften und durch Empfindsamkeit belebten Verstandes. Betrachtet als Mäßigkeit ist sie frey, selbstthätig, vergnügt und standhaft (140. 141. 142). Betrachtet als Wohlwollen (145. 6. b), ist sie das Werk eines durch die Betrachtung der Welt, durch Begriffe von den Absichten und von der Größe des höchsten Wesens, und durch Rührung über den Zustand der lebendigen, in der Seele eines denkenden und gefühlvollen Menschen entstandenen philosophischen Enthusiasmus für Gott, Glückseligkeit und Menschengeschlecht (186). — Dieser Enthusiasmus ist verbunden mit einer lebhaftern, edlern und zugleich mehr durchdachten Wirksamkeit der moralischen Empfindungen, und wird von denselben theils erhöhet, theils

in einer unveränderlichen Selbstthätigkeit erhalten. Man kann auch sagen, der tugendhafte Karakter ist eine sittliche Sinnlichkeit (444. 447).

Die alten griechischen Philosophen denken sich in dem Karakter des Tugendhaften, mehr eine gewisse Größe und Erhabenheit des Geistes — Standhaftigkeit, Mäßigkeit, Aufopferungsgeist, Vaterlandsliebe, Tapferkeit und andere dergleichen Eigenschaften, als Hochachtung gegen das Menschengeschlecht und Enthusiasmus für Glückseligkeit; theils, weil ihnen ihre Staats- und Sittenverfassung mehr den bürgerlichen, als den philosophischen Enthusiasmus schätzbar machet, theils, weil auch wirklich ihre theologischen Lehrsätze von der Bestimmung der Welt zur Glückseligkeit, entweder nicht so deutlich, oder nicht so kraftvoll zu seyn scheinen, als sie seyn müssen, wenn der Enthusiasmus für Glückseligkeit, als der Grundkarakter des vollkommenen, tugendhaften Menschen geachtet werden soll. — Indessen haben doch einige, der alten Weltweisen den Karakter der Tugend sehr edel geschildert; aber keiner edler als Plato. Tugend ist ihm nichts anders, als ein höherer Grad der geistigen Vollkommenheit, welche den Menschen mit der Gottheit verähnlichet ὁμοιωσις τῳ θεῳ *Stob.* Ecl. eth. Lib. II. p. 163. Hierinnen liegt nach dem System des Plato dreyerley. Erstens, der tugendhafte weise Mann, lebt mehr im Nachdenken, als im Empfinden; er hat mehr geistige Kraft, als körperliche Sinnlichkeit; er ist mehr beschäftigt mit den reingeistigen Begriffen und Wahrheiten der Vernunft, (τα ὀντως ὀντα, *Platonis* Parmenides. *Bruckeri* Hist. de Ideis §. 4. seqq.), als mit den gemeinen Vorstellungen und Gefühlen der Sinnen und der Phantasie. Jene reingeistige Allgemeinbegriffe, (των νοητων και ὀντως ὀντων ἐπιστημη,) sind der Gegenstand des göttl. Geistes, und gleichsam ein Theil seines

Wesens — und auch die höhere Weisheit des Menschen. Hier ist anschauendes Erkennen (γινωσκειν), nicht ungewisses, vorurtheilhaftes Meinen (δοξαζειν), *Plato* de Rep. Lib. VI. Tom. II. p. 465. Phaedr. Tom. II. p. 247. Anderns der vollkommene, tugendhafte Mensch, der so das Wahre denkt, will auch, und thut das Gute, und nähert sich vornehmlich darinnen dem höchsten Wesen; de Legg. Tom. III. p. 716. Theaet. Tom. I. p. 176. Dieses führt Simplicius, obwohl fast ohne alle Beziehung auf den Text des Epiktet, sehr gut aus; Comment. in Epict. Cap. XXXII. Drittens sagt Plato, der vollkommenere Mensch ist eben darum, weil er mehr denkt als begehrt und genießt, und weil er das Wahre und Gute will, gleichsam in einem höhern Grade ein Geist — weiter entfernt von dem thierischen Körper, und näher dem künftigen Zustand der Unsterblichkeit, und also der Gottheit selbst. Dieser Gedanke herrscht vornehmlich in dem Phädon, s. auch Theaet. l. c. Darum ist der tugendhafte, weise Mann nicht allein standhaft bey dem wirklichen physischen Tode, sondern er lebt auch beständig gleichsam in einem philosophischen Sterben, indem er seinen Geist, im Nachdenken und in der Beherrschung der Begierden, erhebt über die Gemeinschaft des Körpers. Das ist es was die neuen Platoniker καθαρσις ἀνοδος, φυγη τȣ σωματος nennen. s. *Plotini* Ennead. I. Lib. II. wo man eine Art von Kommentar über die oben aus dem Theätet des Plato angezogene Stelle findet. *Porphyr* de Abst. Animal. Lib. I. §. 30 seqq. — Eben diese Begriffe, und zwar in Verbindung mit aller der spitzfindigen Platonischen Metaphysik von den Ideen, schreibt man schon dem Pythagoras zu. s.

Iamblich. Vita Pythag. Cap. XVI. §. 70. Cap. XXXI. §. 228. *Porphyr.* Vit. Pythag. §. 46. *Hieroeles* in Carm. Aur. Pythag. Cap. LXVIIII. Allein es ist noch gar nicht erwiesen, daß die κάθαρσις des Pythagoras auf einer so spitzfindigen Metaphysik beruhete, oder daß die Zahlen des Pythagoras mit den Platonischen Ideen einerley Begriffe sind, wie Brucker und viele andere geglaubt haben. s. dessen Conuenientia Numerorum Pyth. cum Ideis Platonis in den Miscell. H. Ph. Obs. III. Richtigere Vorstellungen über den Grund der Sittenlehre des Pyrhagoras giebt Hr. Prof. Meiners in seiner Geschichte der Wissenschaften I. Th. S. 512 ff. Jedoch ist nicht zu leugnen, daß auch Aristoteles, dessen Ansehen Herr Meiners in der Pythagoräischen Geschichte so hoch achtet, den Pythagoras für einen Metaphysiker erkennt, und oft als den Vorgänger des Plato, und als die Quelle seines Systems erwähnt: z. B. Met. Lib. I. Cap. VI. Auch Cicero führt dieses mehrmalen an. So sagt er z. B. Platonem in Italiam profectum esse, ac didicisse Pythagorea omnia. — Plato macht auch sonst noch hier und da wichtige Anmerkungen über die Tugend: z. B. daß sie sich auf Nützlichkeit, (oder wie die Neuern lieber sagen, auf Glückseligkeit) beziehet. Hiervon wird besonders in dem Menon viel gesprochen — auch in dem Gorgias, da wo Socrates den wahren Werth der Redekunst bestimmet. — Wenn Plato am Ende des Menon sagt: die Tugend sey weder natürliche Anlage, noch ein Werk des Unterrichts, sondern eine Gabe der Gottheit, so läßt sich dieser Satz auf mehr als eine Weise erklären. Entweder Plato nimmt das metaphysisch, und denkt dabey an sein Ideensystem (inwiefern, die reingeisti-

gen Ideen, welche den Grund der Tugend ausmachen, von der Gottheit abstammen); oder er verstehet unter der Tugend überhaupt nur die Talente, welche die Sophisten sich rühmten durch Unterricht mitzutheilen; oder es ist auch nur ein bloßer Schwung seiner Beredsamkeit, — so wie z. B. am Ende des Kratylus, nachdem er die menschliche Entstehung der Sprache auf alle Weise gezeigt hat, dennoch ausruft: Die Sprache, ist fürwahr ein Werk der unsterblichen Götter. — In dem Sympos. giebt Plato diesen metaphysischen und theologischen Begriffen einen ganz eigenen Schwung, und verbindet sie mit seiner Poesie von der Liebe, worüber ich Anm. z. 214. §. bereits einige Erläuterungen gegeben habe. — In dem Geist der Stoischen Moralphilosophie, ist der Weise, Tugendhafte, ein Mann von einer richtigen, selbstständigen Beurtheilungskraft (ορθος λογος), der die Natur, ihre Gesetze und Wirkungen, und zugleich die in ihr herrschende Nothwendigkeit kennet, und der Natur, weil er alles darinnen, theils wahr und gut, theils unabänderlich findet, gemäß lebt: ὁμολογουμενως και συμφωνως τη φυσει ζην. *Diog. Laërt.* Lib. VIII. §. 87. und also lebt er nach Grundsätzen, nicht nach Meinungen, ohne heftige Begierden — allezeit standhaft und vergnügt. *Antonin.* Lib. V. p. 43. Lib. X. p. 98. *Arrian.* Lib. II. Cap. XVIII. Die Stoiker reden ebenfalls, so wie Plato, sehr viel von der Nachfolge der Gottheit, und von der Verähnlichung des Menschen mit ihr, durch die Weisheit und Tugend. — Anlangend die ὁμολογιαν der Stoiker; denn in dieser vereinigen sie doch alle Grundzüge des tugendhaften, weisen Mannes, so sehen wir aus dem Laerz (l. c.), und aus dem Stobäus (l. c. p. 171.)

daß Zeno, Chrysipp, Kleanthes, Archedemus u. s. w. das ὁμολογουμενως ζην verschiedentlich bestimmt, und theils auf die Natur, theils auf die Gottheit, theils auf die Vernunft bezogen haben. Lipsius hat sehr gut gezeigt, daß alle diese verschiedenen Erklärungen dennoch auf einen Hauptgedanken hinauskommen. s. dessen Physiol. Stoic. Lib. II. Diss. XIIII - XVIII. Brucker H. Ph. Tom. I. erklärt nach der Manier eines Jakob Thomasius und Buddeus alle diese großen Begriffe der Stoiker, Pythagoreer und Platoniker, wider alle Kritik, physisch und fatalistisch, und das aus keinem andern Grunde, als weil diese alten Weltweisen, sehr viel von einem allgemeinen Ursprung der Seelen, aus der Weltseele oder aus Gott reden, und oft das Wort Gott, für das Wort Natur, und umgekehrt gebrauchen, und also die ὁμοιωσιν und ἀκολουθιαν θεῳ bloß physisch verstehen könnten. — Anlangend den Epikur, so siehet man, wenn man den langen Brief an den Menoeceus beym Laerz (Lib. X.) ohne Vorurtheil lieset, daß dieser Mann von der Tugend gewiß einen großen Begriff hatte; besonders wenn es sich bey seinen übrigen Grundsätzen denken läßt, daß er den Begriff der Tugend mit dem System des Theismus verband. Der Tugendhafte, sagt Epikur, (Diog. Laërt. l. c. §. 132 seqq.) zeichnet sich vornehmlich dadurch aus, daß er den Trieb nach Glückseligkeit nicht durch thierische Sinnlichkeit befriedigt, sondern vielmehr durch ein gewähltes Vergnügen, das ihm eine nüchterne und über falsche Begriffe von dem Werth der Dinge erhobene Beurtheilungskraft zeiget, νηφων λογισμος τας δοξας ἐκελεγχων. Der Grund von diesem allen ist die wahre Weisheit; (das, glau-

be ich, ist hier unter φρονησις zu verstehen; Weisheit aber ist mit Anständigkeit und Gerechtigkeit verbunden. Uebrigens ist in dem Tugendhaften eine gewisse Heiterkeit des Geistes, und das Vergnügen ist mit der Tugend unzertrennlich verbunden; *Gassendi* Syntagm. Philos. Epicur. P. III. Cap. VI. seqq.

— Unter den neuern Weltweisen hat keiner den Karakter der Tugendhaften mit mehr Geist geschildert, als Shaftesbury in seinen Inquiry on virtue. Nach diesem Philosophen ist die Tugend erstens ein richtiger moralischer Sinn für die Wahrheit, Regelmäßigkeit, Schicklichkeit und Anständigkeit der Tugend; anderns ein vernünftiger Theismus. Dieser ist gerade das, was ich, unter dem Titel bestimmtes System der moralischen Vernunft, §. 100. beschrieben habe. Sehr nachdrücklich zeigt Shaftesbury den schädlichen Einfluß falscher Religionsbegriffe, in die wahre Tugend. Die grösste Stärke der Tugend, sagt er, bestehet in der Nachahmung der Gottheit. Wenn also die Begriffe eines Menschen von den Eigenschaften der Gottheit unanständig sind, so müssen natürlicherweise viele unanständige und wirklich böse Eigenschaften, von ihm für Tugend gehalten werden: z. B. Grausamkeit, willkührliche Gerechtigkeit, Lieblosigkeit, Strenge, Unduldsamkeit u. s. w.

§. 614.

Die höhere Tugend (613) wird befördert durch die Aufklärung, die niedere (612) durch Rührung; beyde durch Gewohnheit und Uebung.

Campe über die Worte des Plutarch: die Tugend ist eine lange Gewohnheit.

§. 615.

Die ungesitteten Stände (152) sind der höhern Tugend nicht fähig. Die gesitteten (151) können ohne sie nicht erreichen, ihre bürgerliche Bestimmung, in polizirten Völkern (159).

§. 616.

Wohlwollen (610) kann in Menschen von ungesitteten Ständen (615) leicht entstehen, ohne den Zwang der Bewegungsgründe, allein durch dunkle Gefühle der Gutherzigkeit — nicht also die Mässigkeit (610).

Eine förmliche und mit dem ganzen Systeme der praktischen Moral, zusammenhangende Grunddefinition des Begriffes Tugend kennen wir eigentlich von keiner der alten philosophischen Schulen, als nur von der peripatetischen. Was ich oben von den Stoikern angeführt habe, das zeigt uns zwar, wie sie sich den Karakter des Tugendhaften psychologisch gedacht, nicht aber, wie sie in ihrem praktischen Moralsystem die Definition der Tugend ausgedrückt haben; man müßte denn die ὁμολογιαν (s. die Anm. z. 113 S.) für so etwas ansehen wollen. Und dennoch ist es so gar leicht einzelne Anmerkungen, Gesinnungen, oder wohl gar Ausrufungen der Alten, für Definitionen zu halten. Wenigstens ist das, außer den ziemlich magern und zusammenhangensten Anzeigen des Laerz und außer einigen kurzen Erwähnungen des Cicero, beynahe alles, was wir für Stoische Definitionen der Tugend rechnen könnten. Also ὁμολογια της φυσεως, oder το λογω — würde ungefähr die Stoische De-

finition seyn, so wie ὀρθος λογος die Definition des Epikur. Indessen läßt sich doch das System, welches Herr Tiedemann in seiner Gesch. der Stoischen Philosophie, von diesem Theil ihrer Moral entworfen hat, sehr gut lesen, wenn auch in der Beschreibung mehr Zusammenhang seyn sollte, als man aus den alten Schriftstellern wirklich herausbringen könnte. Gassendi hat es in seinem Syntagm. Philos. Epicur. Cap. XX. ungefähr eben so mit der Moral des Epikur gemacht. — Aristoteles gestehet jenem erhabenen philosophischen Geiste des Nachdenkens, gar nicht den Werth, noch auch den Einfluß in die Tugend zu, den Plato (s. die Anm. z. 113 §.), darinnen findet. Er widerlegt daher den Plato in Ansehung dieser Meinung; und das heißt es, wenn Aristoteles sagt, Plato setze das Wesen der Tugend in den Ideen. Eth. Nicom. Lib. I. Cap. IV. Eudem. Lib. I. Cap. VIII. Die Tugend, sagt er, ist nicht ein Werk des Nachdenkens, sondern der Angewöhnung ἀπο τυ ἐθιζεσθαι. Ebendaselbst und in den folgenden Kapiteln setzt er nun seinen Grundbegriff fest ἑξις προαιρετικη, ἐν μεσοτητι οὐσα προς ἡμας vergl. Nicom. Lib. II. Cap. 17. Eudem. Lib. II. Cap. 3. 5. In den folgenden Kapiteln der Nicom. Cap. VI. erklärt er, was die μεσοτης sey, nähmlich προς ἡμας, und zwar ὡρισμενη λογῳ και φρονησει. In dem III. B. der Nicom. zeigt er ferner, daß zur Tugend die Zurechnung, und also το ἑκουσιον und το προαιρετικον gehöre; vergl. Magn. Moral. Lib. I. Cap. XV-XIX. Eudem. Lib. II. Cap. VI. bis zu Ende des Buchs. Nicom. Lib. III. Cap. VIII. wiederholt er die wesentlichsten Prädicate seines Grundbegriffs. Sie ist: 1) ἑξις, 2) μεσοτης, 3) ἑκουσιον και προαιρετικον τι, 4) προς τον ὀρθον λογον. Ueber das letztere erklärt er sich besonders Eudem. Lib. V. Cap. III. Das Wesentliche in dem Lehrbe-

griffe des Aristoteles ist die μεσοτης. Diese weil sie sich nur auf den Menschen, und nicht auf die Tugend beziehet, ist offenbar nichts anders, als die Mässigung des sinnlichen Willens und aller Neigungen, die von demselben abhangen, (von denen die Stoiker nicht Mäßigung, sondern die gänzliche Unterdrückung verlangen). Man darf sich also nicht wundern, wenn Aristoteles so oft sagt, die praktische Tugend ist in dem sinnlichen Willen; d. h. nichts anders, als sie äußert sich darinnen. Die Stoiker hingegen, welche den Unterschied des sinnlichen und des vernünftigen Willensvermögens so gut als aufheben, setzen die Tugend in der Vollkommenheit der Vernunft. Wider diesen Lehrsatz der Stoiker, ist eigentlich der ganze Traktat des Plutarch de Virtute, gerichtet. Ob Aristoteles mit Recht behauptet, daß die Tugend ein Werk der Uebung sey, ist eine große Frage, wenn er nicht Uebung im Denken, sondern im Handeln allein verstehet. Sokrates sagt beym Plato an mehrern Orten, die Erkenntniß dessen was gut ist, und die Ausübung sey einerley, (s. die Lehrsätze von der lebendigen Ueberzeugung §. 177 ff.). Aristoteles tadelt ihn darüber (Eudem. Lib. I. Cap. V. Lib. V. Cap. XIII. — Die peripatetische Definition ist von den neuern Weltweisen fast allgemein beybehalten worden, bis sie durch den Einfluß der Grundsätze des Naturrechts verdrängt, und so wie mehrere Grundbegriffe, ja man könnte sagen, so wie die ganze Methode der Moralphilosophie, mehr juristisch eingerichtet wurde. Grotius (de I. B. et P. prol. §. 43 seqq.) tadelt die Aristotelische Erklärung, und Puffendorf (I. N. et G. Lib. I. Cap. VI.) macht die ganze Anlage zu der Definition, welche seit Wolfen (Philos. Pract. Vniuers. Tom. I. §. 321.) die meisten Systematiker angenommen haben: Tu-

gend ist die moralische Fertigkeit des Geistes, dem Gesetz der Natur gemäß zu handeln. Daries macht in seiner Sittenl. III. Kap. II. Abschn. §. 72. eine andere Definition, die ganz psychologisch und eben darum, wie mich dünkt ungleich besser ist, als die Wolfische. Tugend, sagt er, ist die innere Stärke des Geistes, wodurch er mehr gegen die Ausübung des Guten, als des Bösen geneigt ist. — Hutcheson ist in der Untersuchung über den Grundbegriff der Tugend sehr weitläuftig und fast ermüdend. Und am Ende kommt alles auf sein System, vom moralischen Gefühl (s. die Anm. z. 100. §.) hinaus. s. dessen Abh. von den Leidensch. II. Th. I - III. Abschn. Da der Gedanke der Glückseligkeit jetzt einen herrschenden Einfluß in die Philosophie gewinnet, so scheint es auch, daß man den Grundbegriff der Tugend mehr Beziehung darauf geben werde; s. z. B. Campens oben (Anm. z. 614. §) angezeigte Schrift S. 277.

§. 617.

Weil die Wirksamkeit zwingender Bewegungsgründe nicht so sicher ist, als der Einfluß selbsteigener gutherziger Gefühle, so ist im Ganzen in den ungesitteten Ständen mehr Gutherzigkeit, als Mäßigkeit (615. 616).

§. 618.

Der Allgemeinbegriff der Tugend ist fähig mannichfaltiger, und in verschiedenen Beziehungen, richtiger Definitionen. Die niedere Tugend (612) ist eine Fertigkeit ohne Eigenschaften; die höhere, mehr eine Eigenschaft — mit Fertigkeit (613).

§. 619.

Die niedere Tugend (612) ist mehr eine Menge einzelner, von einzelnen Uebungen und Bewegungsgründen abhängender Fertigkeiten (618). Die höhere Tugend (613) ist mehr eine Eigenschaft, welche einen Zusammenhang von Fertigkeiten hervorbringt, die allesammt aus einer Fähigkeit entstehen, allesammt eine Fertigkeit ausmachen, und allesamt beruhen auf einem gemeinschaftlichen Grunde.

§. 620.

Die höhere Tugend (613) ist eine einzige Tugend; das folgt aus de obigenm. Die niedere ist meistentheils ein Stückwerk von vielen.

§. 621.

Die Erscheinungen des tugendhaften Karakters werden Tugenden genannt.

Die Alten nennen meistens vier Haupttugenden, von denen sich, wenigstens bey den Pythagorcern und beym Pltao, drey auf die drey Seelenvermögen (s. die Anm. z. 82 und 384 S.) beziehen: φρονησις ist die Vollkommenheit der Vernunft, ανδρια und σωφροσυνη sind Mäßigung des sinnlichen Wesens, jene herrscht über das θυμικον (irascibile) diese über das επιθυμητικον (concupiscibile). Cicero (de Off. Lib. I. Cap. V.) nimmt, indem er die vier Quellen des Honestum anzeiget, offenbar Rücksicht auf diese vier Haupttugenden. Auf

eine audere Weise drückt er sich darüber aus Cap. V. Die Stoiker und die Peripatetiker machen allerley besondere Neben- und Unterarten in diesen Hauptgattungen. Ich finde aber in dieser ganzen Sache nicht viel Erhebliches, und verweise diejenigen, welche dieses Unerhebliche dennoch wissen wollen, auf die Prolegomena des Fabricius zu Marini Vita Procli Sect. III. wo auch die unnützen und zum Theil schwärmerischen Eintheilungen oder vielmehr Grade der neuen Platoniker virtutes physicae, ethicae, politicae, purgatoriae, theurgicae, diuinae aufgeführt werden. Die Alten wissen jedoch, ungeachtet der Eintheilung die sie von der Tugend machen, sehr gut, daß im Grunde nur eine einzige Tugend ist, wie man wenn es nöthig wäre, sehr leicht aus unzähligen ihrer Lehrsätze und Aeußerungen beweisen könnte. s. Plutarch. de Virtute vom Anf. Tom. II. p. 440. Bey den Stoikern ruhet auf der Einheit der Tugend das bekannte Paradoxon: alle Tugenden sind einander gleich, welches Lipsius Philos. Stoic. Lib. III. Diss. IIII. erkläret hat.

§. 622.

Der Untugendhafte ist entweder wegen einer theils natürlichen, theils entstandenen Gedankenlosigkeit unfähig, jener Betrachtungen über das Universum, über die Gottheit, und über den Zustand des Menschen (613); oder sein Nachdenken hat diesen allein wichtigen Gegenstand nicht gefunden; oder seine Begriffe und Grundsätze ermangeln der lebendigen Ueberzeugung (176 ff);

oder es fehlt ihm an der theils natürlichen, theils erlangten Wirksamkeit der moralischen Fähigkeiten und Empfindungen (163).

§. 623.

Demnach denket der Untugendhafte entweder gar nichts bey der Welt, bey der Menschheit und bey seinem selbsteigenen Daseyn; oder er siehet alles an in partheyischer Beziehung auf seine eigennützigen Triebe, die weder durch Mäßigkeit eingeschränkt; noch durch Wohlwollen veredelt sind (447) — und läßt dieselben wirken nach den Kräften seines Temperaments, und nach den Umständen seiner Verhältnisse, so weit es ihm Gesetzgebung, Klugheit und Schaam — oder ein unbestimmtes System der moralischen Vernunft (171) erlaubet.

§. 624.

Die Haupteigenschaft des unsittlichen Willens (442) oder des untugendhaften Karakters (622) ist die Unmäßigkeit; von ihr ist die Unwirksamkeit, oder das Uebelwollen der mittheilenden Neigungen erst die Folge; und kein Mensch ist bösherzig, oder übelwollend, ohne Beziehung auf seine eigennützigen Triebe (445).

§. 625.

Demnach äußert sich der Karakter des Untu-

gendhaften (622) vornehmlich in der Wirkungsart der eigennützigen Triebe (624), welche nichts anders sind, als Richtungen des Grundtriebes der menschlichen Natur (73. 606).

§. 626.

Der Grundtrieb der menschlichen Natur (73. 606) zeigt sich vornehmlich in drey Hauptneigungen (461) oder Trieben: Trieb zur Sinnlichkeit, Trieb nach Eigenthum, Trieb nach Vorzug und Ehre (87. 88). Alle Gemüthsbewegungen (471), Handlungen und Gemüthsäußerungen (511), sind in dem Untugendhaften Erscheinungen der Unmäßigkeit in einer dieser drey Hauptneigungen — oder in allen.

§. 627.

Demnach zeigt sich der Unterschied des tugendhaften und des untugendhaften Karakteres, 1) in dem Grad und in der Richtung dieser drey Hauptneigungen; 2) in den Gemüthsbewegungen; 3) in den Handlungen und Gemüthsäußerungen — in wiefern Gemüthsbewegungen, Handlungen und Gemüthsäußerungen, von sittlichen oder unsittlichen, gemäßigten oder ungemäßigten Neigungen abstammen (627).

§. 628.

Es giebt eigentlich keine besonderen tugendhaften Neigungen; und das, was einige Philosophen

also nennen, ist nicht sowohl eine besondere Art, als vielmehr nur eine besondere Bestimmung und Veredlung der drey Hauptneigungen (626) durch die sittliche Sinnlichkeit (444), abhängig von dem Geist der höhern Tugend (136. N. 3. 4. 145. N. 6. b), und vom philosophischen Enthusiasmus (187). So sind z. B. die mittheilenden, wohlwollenden Neigungen nichts anders, als eine besondere edle Bestimmung, theils des Triebes nach sinnlichem Vergnügen, theils des Triebes nach Ehre.

Die neuen Moralschriftsteller führen eine große Anzahl gutartiger, tugendhafter verständiger Neigungen oder Triebe auf, die sie jenen, §. 626 angezeigten drey Hauptneigungen an die Seite, oder vielmehr entgegensetzen: Neigung zur Schönheit, Wahrheit, Ordnung, Hochachtung, Dankbarkeit, Freundschaft u. s. w. wie man z. B. in des Herrn Prof. Feders Unters. über den Willen, im II. Buch sehen kann. Ich hoffe jedoch, alle diese Neigungen sollen sich in dem folgenden Hauptstück als Zweige der drey Hauptneigungen zeigen. Chr. Thomasius (Ausüb. der Sittenl. IV. V. VI. Hauptst. 1.) giebt zu dieser Entgegensetzung, (die ohne Zweifel auf der gewöhnlichen Eintheilung des sinnlichen und des vernünftigen Willens s. die Anm. z. 384. beruhet) selbst Anlaß, indem er jene drey Hauptneigungen zur unvernünftigen Liebe rechnet und denselben die vernünftige Liebe, als die Quelle der vernünftigen, gutartigen, tugendhaften Neigungen mit nicht ganz völliger psychologischer Genauigkeit entgegengestellet. (s. die Anm. z. 300. §.)

Des Vierten Hauptstücks

Erster Abschnitt.

Karakteristik der Neigungen.

I.

Von der Sinnlichkeit in der engern Bedeutung.

§. 529.

Obwohl alles Vergnügen, dessen der Mensch fähig ist, sinnliches Vergnügen ist, in dem genauern psychologischen Verstande des Worts (67. 384. 419); und obwohl auch der Trieb nach Ehre und nach Eigenthum (626) nur untergeordnete Triebe des Triebes der Sinnlichkeit sind (68): so kann dennoch Sinnlichkeit im engern Verstande genannt werden, die Neigung zu solchen angenehmen Empfindungen, welche 1) unmittelbarer Genuß, und nicht Mittel des Genusses sind, und folglich 2) bewirket werden durch nahe, gegenwärtige, nicht durch

entfernte Mittel (87). So ist also die Sinnlichkeit im engern Verstande, unterschieden von den beyden übrigen Neigungen (626), 1) durch die Nähe des Genusses, 2) durch die Nähe und gegenwärtige Wirksamkeit der Mittel.

§. 630.

Weil Mittel zum Gegenstand des Begehrens machen, Hinsicht auf Endzwecke erfodert, und folglich Ueberlegung und Vernunft; so ist die Sinnlichkeit (im engern Verstande) (629) die einzige Neigung der Thiere, und sie sind unfähig der übrigen.

Hierüber lese man die Anm. z. 384. §. S. 168. nach.

§. 631.

Es giebt verschiedene Arten der Sinnlichkeit, 1) in Ansehung der Gegenstände, auf welche sie gerichtet ist: körperliches Wohlleben, Thätigkeit und Ruhe des Körpers und des Geistes, Geschlechtslust, Schönheit); 2) in Ansehung der Gestalten in welchen sie erscheinet: deren giebt es acht, abhängig von den acht Temperamenten (594. 597. 600. 603).

§. 632.

Der weise tugendhafte Mann achtet überhaupt keine dieser Arten des sinnlichen Vergnügens, unter

der Würde seines Karakters: 1) weil er einsiehet den Werth aller angenehmen Empfindungen, in einem zur Glückseligkeit bestimmten Leben (102); 2) weil er erkennt die Verträglichkeit aller Arten der Sinnlichkeit, mit den Foderungen der Heiligkeit des höchsten Wesens und mit der gegenwärtigen und zukünftigen Bestimmung des Menschen (109. 110. 111); 3) weil er jeden Genuß einschränkt durch Mäßigkeit (136) und durch Wohlwollen (145 ff.), und durch sittliche Sinnlichkeit veredelt (141. 444. 447); 4) weil er verstehet den Einfluß der Sinnlichkeit, selbst in die Tugend — vornehmlich der mittheilenden Neigungen (449).

§. 633.

Diese Werthschätzung des sinnlichen Vergnügens (632), gehet in dem weisen Manne bis zur Aufmerksamkeit auf jede Gelegenheit des erlaubten Genußes (102. 104. 111.), und bis zu einer verhältnißmäßigen Sorgfältigkeit und Feinheit.

§. 634.

Den Unterschied des tugendhaften und des untugendhaften Karakters in Ansehung der Sinnlichkeit (629), zeigen die nachfolgenden Paragraphen.

§. 635.

1. Körperliches Wohlleben (631) ist in dem

Untugendhaften (634) bald eine weichliche, oder eigensinnige, oder üppige und verschwenderische Leckerhaftigkeit, bald lärmende, Geist und Körper und Vermögen verzehrende Schwelgerey und Trunkenheit — meistentheils begleitet von einem unmäßigen Hange zu Ergötzlichkeiten, welche die Sinnen bewegen, und das Gefühl der Gesundheit und des Lebens in gedankenlose Lustigkeit verwandeln.

§. 636.

Der weise tugendhafte Mann schätzt, empfindet und gestehet die Wollust des Essens und Trinkens, so wie das Vergnügen einer angenehmen, unangestrengten Thätigkeit des Körpers und eines lebhaften Gesundheitsgefühls (635). Aber das körperliche Wohlleben (631) ist in ihm nie eine herrschende Neigung, und ist nicht allein fern von den §. 635. angezeigten Untugenden und Ausschweifungen, sondern auch begleitet mit feinern Vergnügungen der Freundschaft, Geselligkeit und des häuslichen Lebens — ja nicht selten verbunden mit einzelnen ernsthaften Gedanken und Empfindungen, von der Weisheit und Güte des höchsten Wesens (142), oder auch von der kummervollen, dürftigen Lebensart unglücklicher Menschen — ja selbst von der Idee des Todes.

§. 637.

2. Thätigkeit (631) ist in dem Untugendhaften entweder zerstreuende Belustigung, Spiel und spielende Geschäftigkeit, und also eine Thätigkeit ohne Anstrengung und Nutzen, oder, wenn er der Anstrengung und bedeutenden Beschäftigung fähig ist, so ist seine Thätigkeit in Ansehung der Zeit, nicht untergeordnet den Gesetzen und Vorschriften seines Berufs, sondern seiner jedesmaligen Neigung und Lust, und jede Thätigkeit unterläßt er, welche aus einer Verbindlichkeit entstehet. Er spielt, wenn er verbunden war zu arbeiten; und arbeitet, wenn er versprochen hatte zu spielen. Aus diesen Eigenschaften folgt zugleich Unfähigkeit zu aller Erduldung und Versagung.

§. 638.

In dem tugendhaften Karakter entspringt Vergnügen aus keiner Thätigkeit, welche den Geist, auch dann, wenn sie nur belustigen soll, völlig, oder eine lange Zeit leer läßt. Seine angenehmste Thätigkeit ist die Pflicht- und Ordnungmäßige Arbeit, und er hat Kraft genug der Arbeit die Belustigung, oder der jetzt minder angenehmen Arbeit die angenehmere Arbeit aufzuopfern.

§. 639.

3. Ruhe (631) ist in dem Untugendhaften das Ver-

gnügen einer herrschenden Weichlichkeit, welche die Anstrengung vermeidet, und sich entweder äußert in einer gänzlichen Unthätigkeit, oder in einer Thätigkeit, die mehr ein leidender als ein wirksamer Zustand ist, und in beyden Fällen aus der Unterlassung der Arbeit oder aus der Abwesenheit der Unruhe und des Schmerzes entstehet.

§. 640.

In dem weisen tugendhaften Manne ist die gänzliche Ruhe des Geistes und des Körpers (639) nur selten eine Quelle des Vergnügens; er überläßt sich derselben nur jezuweilen aus Unvermögen zur Thätigkeit, nicht aus einer herrschenden Abneigung von der Anstrengung. Ruhe ist bey ihm Muße, welche nicht die Arbeit fliehet, sondern die Zerstreuung. Er erträgt Schmerz mit Standhaftigkeit, und Unruhe mit Gelassenheit, wenn Schmerz und Unruhe vernünftige Mittel wichtiger Absichten sind.

§. 641.

4. Geschlechtslust (631) ist in dem Untugendhaften eine gedankenlose, herrschende und nur nach Verhältniß des Temperaments und des Verstandes, oder der Sitten mehr oder weniger lebhaft, mehr oder weniger grob wirkende Begierde — meistentheils verbunden mit Leckerhaftigkeit, oder mit Uep-

pigkeit und Schwelgerey (635. 637), und noch öf. ter mit Weichlichkeit (639) und einem unmäßigen Hange zum Zeitvertreib (s. 638) nachtheilig der Mäßigkeit, ja oft selbst dem Wohlwollen, und nicht selten begleitet mit heftigen Gemüthsbewegungen (471) des Zornes und Neides — der Traurigkeit oder der Lustigkeit, so wie mit unsittlichen Gemüthsäusserungen (511), Verschwendung oder Hartherzigkeit, Modegeist, Buhlerey und Stutzernarrheit, oder mit Unanständigkeit, Obscenität, u. d. g.

§. 642.

In dem Tugendhaften ist die Geschlechtslust gleich fern von roher Schöckerhaftigkeit und von unmännlicher Galanterie, veredelt durch Gefühle der Freundschaft und der feinern Schönheit, und gemäßigt, nicht allein durch das allgemeine System der Sittlichkeit und Vernunft, sondern auch vornehmlich durch den Einfluß einer besondern, und über diese Art der Neigung alles vermögenden ernsthaften Denkungsart über alles, was das Geschlecht und seine Vergnügungen angehet, über die wichtige Bestimmung dieses Vergnügens in Beziehung auf göttliche und bürgerliche Endzwecke, über seine Folgen in Ansehung der Gesundheit, des Rufs und des häuslichen Wohlstandes.

§. 643.

5. Sinnlichkeit für das Schöne hat in dem untugendhaften Karakter entweder gar keinen Platz, außer in Verbindung mit Galanterie, Putz- und Modegeist, Ueppigkeit und Verschwendung; oder wenn er Kenner ist des wahren Schönen, so ist er es bald mit Stolz, Unduldsamkeit und Verachtung gegen alles Wahre und Gute in Dingen und in Menschen, wo er die Einkleidung des Schönen und des Geschmacks vermißt, bald ist er es mit Wollüstigkeit, und er verfeinert durch sein Gefühl des Schönen weder seinen Verstand, noch sein Herz, sondern nur die Werkzeuge seiner Begierden — besonders in der Geschlechtslust.

§. 644.

In dem tugendhaften Karakter ist die Sinnlichkeit für das Schöne, eingeschränkt durch ein System der Klugheit und Sparsamkeit, fern von Unduldsamkeit und Spottgeist, allzeit untergeordnet der Menschenliebe und der Hochschätzung gegen die wesentliche Wahrheit und Güte, ohne verfeinerte thierische Wollüstigkeit, nicht eingeschränkt auf die gewöhnlichen Gegenstände des Kunstgeschmacks, sondern auch vornehmlich gerichtet auf das Schöne der Tugend und Weisheit, Schicklichkeit und Anstän-

digkeit in dem wirklichen Leben, in Gesinnungen, Handlungen, Einrichtungen und Anstalten; abhängig vom Gefühl des wahren, gesunden Verstandes, und in der genauesten Verbindung mit dem Gedanken der Gottheit, mit Bewunderung der Natur, mit Geschöpfliebe, mit philosophischem Enthusiasmus, geläutert durch richtige Begriffe von dem Nutzen des Schönen und des Geschmacks; gleichgültig gegen Werke der Kunst, welche nur Künstlichkeit und überwundene Schwierigkeiten sehen, nicht aber den wahren edeln Geist des Schönen empfinden lassen.

II.

Karakteristik der Sinnlichkeit, nach den verschiedenen Temperamenten.

§. 645.

Jedes der acht Temperamente (604) ist eine besondere Bestimmung der allgemeinen Sinnlichkeit der menschlichen Natur (582. 587). Demnach entstehen wesentlich verschiedene Arten und Grade der Sinnlichkeit (529) in dem Menschengeschlechte aus den Verschiedenheiten der Temperamente (631).

§. 646.

In einigen Temperamenten ist mehr Anlage zur sittlichen, in andern mehr Anlage zur unsittlichen Sinnlichkeit (443. 444. 445). Alle sittliche Sinnlichkeit ist enthalten in der ästhetischen — nach der Erklärung des 644 §. Und in der sittlichen Sinnlichkeit sind enthalten alle tugendhafte Neigungen, in wiefern Neigungen das Werk der Empfindung sind, und nicht des Verstandes.

§. 647.

I. Die Sinnlichkeit des ätherischen Temperaments (594) ist Hang zu angenehmen Empfindungen, welche bey einer geringern Theilnehmung des Körpers, durch Lebhaftigkeit erwecken und zugleich durch Feinheit beschäfftigen.

§. 648.

Ein Karakter: Wenig Hang zum körperlichen Wohlleben (635); viel Mäßigkeit und Genügsamkeit, nicht ohne eine gewisse Feinheit der Gaumlust, nach der Schilderung des tugendhaften Karakters im 636 §; unabläßige Thätigkeit der Seele (638), bald im Nachdenken, bald im Empfinden; Abneigung vor geistlosen Geschäfften und Ergötzungen, verbunden mit der Fähigkeit, das was geistlos scheinet zu veredeln durch ernsthafte, ge-

fühlvolle Erwägung des Nutzens, oder des wahren Werthes; lebhafte Bewegungen der Geschlechtslust (642) anhaltend und beherrschend bey fesselnder Theilnehmung des Verstandes und Herzens, ohne diese Theilnehmung bald befolgt von Ekel und Reue, ja fast ganz unterworfen der Herrschaft der Vernunft; feines Gefühl für das Wahre, Gute, Erhabene, Schickliche und Anständige, ohne Eigensinn, Unduldsamkeit und Thorheit (644).

§. 649.

Nebenzüge dieses Karakters (648): Selbstgleiche Heiterkeit und Fröhlichkeit; schnelle Vertilgung trauriger Empfindungen, ohne Leichtsinn; feine Art des Stolzes; schnelle Anmerkung des fremden Verdienstes; Neigung zur Hochachtung und Dankbarkeit; verbindliche Höflichkeit und Gefälligkeit; satyrische Laune; scharfer Tadel ohne Bitterkeit; beredtes Lob, ohne Schmeicheley; Offenherzigkeit und Gesprächigkeit; Abneigung gegen kalte und verschlossene Gemüther; Standhaftigkeit und Ruhe im Unglück; Muth ohne Trotz; Nachgiebigkeit ohne Kleinmuth.

§. 650.

2. Melancholische Sinnlichkeit (594) ist der Hang zu angenehmen Empfindungen, welche bey

einer geringern Theilnehmung des Körpers, mehr still entzücken, als lebhaft ergötzen.

§. 651.

Ein Karakter: Wenig Hang zum körperlichen Wohlleben (631. 632); Abneigung von lauten Belustigungen; beständige Thätigkeit des Geistes (637. 638); Ruhe des Körpers (939. 640), in wiefern dieselbe die melancholische Thätigkeit des Geistes begünstiget; unwillige, mürrische Verwaltung solcher Geschäffte, welche diese Art der Empfindsamkeit nicht verstatten, und in sofern Hang zum Zeitvertreib, d. h. zu einer selbstgewählten Thätigkeit der Seele; große Wirksamkeit der Geschlechtslust (641. 642) eingekleidet in selbsttäuschende Gemüthsbewegungen von Hochachtung, Freundschaft, Seelenvereinigung und Wonnegefühl — bisweilen vereiniget mit dem Gedanken der Ewigkeit und des Grabes; stolz verheimlichter, schmachtender Kummer bey Schwierigkeiten und Hindernissen dieser Leidenschaft; ästhetische Sinnlichkeit (643. 644) für das wahre Schöne in der Natur und Kunst; Enthusiasmus für Wahrheit und Vollkommenheit, verbunden mit Spottgeist, Unduldsamkeit und Stolz, nicht selten geäußert durch unartige Aufführung gegen Menschen, welche weniger Geist und Geschmack besitzen.

§. 652.

Nebenzüge dieses Karakters (651): selten Fröhlichkeit — nur in der einsamen Stille und bey selbstgewählten und selbst angeordneten Vergnügungen; immerwährender Wechsel von Schwermuth und übler Laune bald versteckt hinter gezwungene Leutseligkeit, bald geäußert durch unfreundliches Betragen; schnelle, unerwartete Aergerlichkeit; brennender Zorn; anhaltender Unwille gegen verachtete Personen; vergütende Versöhnlichkeit gegen Freunde; moralische Unzufriedenheit mit den Menschen; philosophischer Stolz; satyrischer Neid gegen vornehme und reiche Thoren; kein Rangstolz, außer da, wo er ein Mittel des Despotismus, und der Despotismus entweder ein Mittel guter Absichten oder ein Werkzeug der Verachtung gegen verachtete Personen ist; zurückhaltende, verachtende Schweigsamkeit gegen Unbekannte und gegen stumpfe oder kaltherzige Menschen; offenherzige Gesprächigkeit gegen Freunde und gegen empfindsame Menschen. (Bey einem mindern Grade des Verstandes und des philosophischen Stolzes, wird das zuweilen eine empfindsame, moralische Schwatzhaftigkeit — vornehmlich in Jünglingen und Frauen).

§. 653.

3. Sanguinische Sinnlichkeit (597), ist der

Hang zu angenehmen Empfindungen, welche, bey minderer Theilnehmung der Seele als des Körpers, durch eine lebhafte, jedoch weder angestrengte, noch grobe Thätigkeit, vergnügen.

§. 654.

Ein Karakter: Weichliche Leckerhaftigkeit (635); (ist verschiedentlich bestimmt durch Alter, Geschlecht und Sitten); lustige Schwelgerey, Trunkenheit; Neigung zum Tanz und überhaupt zu fröhlichen Uebungen und Bewegungen des Leibes; Fähigkeit zu Beschäfftigungen der Seele (637. 638), welche, ohne weder Zwang und Anstrengung, noch Geduld und Aushaltsamkeit zu erfodern, theils die Sinnen und die Phantasie durch Mannichfaltigkeit und Lebhaftigkeit, theils den Verstand durch Neuheit und leichte Ideenverbindung beschäfftigen, theils durch gesehenen oder gehofften Beyfall die Eigenliebe vergnügen, und durch ein munteres Spiel der Nerven das Gefühl der Lebenskraft erwecken; erduldsame Härte in den Ausschweifungen der Luft; träge Weichlichkeit in pflichtmäßigen Arbeiten; lächerliche Ernsthaftigkeit bey Angelegenheiten des Vergnügens; Leichtsinnigkeit bey ernsthaften Geschäfften; tief eindringende Empfindsamkeit in der Geschlechtslust (641. 642), nicht ohne Theilnehmung der Seele und eines feinern Geschmacks. (Die Ge-

schlechtslust ist besonders in dem sanguinischen Temperamente verschiedentlich bestimmt, durch Alter, Geschlecht und Sitten: in der erstern Jugend lüsterne Neubegierde nach den Geheimnissen des Geschlechts — bis zur Geilheit der Einbildungskraft, augenblickliches Verlieben, zudringliche Gunstbezeugungen, kindische Entzückung beym Anschein der Erhörung, lästige und selbst durch Verachtung nicht überwundene Beständigkeit — in der weiblichen Jugend schwache Willigkeit, lästige Anhänglichkeit, ermüdende Eifersucht, romanhafter Kummer beym Anschein der Untreue: — in dem erfahrenern Alter weniger Gefälligkeit in beyden Geschlechtern, in dem männlichen mehr Begierde nach dem höchsten Vergnügen, in dem weiblichen insgemein mehr Wohlgefallen an den kleinen Annehmlichkeiten der Buhlerey, in dem männlichen weniger Seelengefühl, in dem weiblichen weniger Treue und mehr Stolz). Aesthetische Sinnlichkeit (643. 644) in einem hohen Grade, vornehmlich für das Artigschöne in Kleidern, Geräthschaften, Verzierungen, Lustbarkeiten; für das Schöne der Kunst, so wie überhaupt für Vollkommenheit, Wahrheit, Verdienst und Tugend, ein unbeständiger, gutgemeinter, geschwätziger, voreiliger, von lauter falschen, oder dunkeln und unvollständigen Begriffen, so wie

von Eitelkeit und Nachahmung regierter Enthusiasmus.

§. 655.

Nebenzüge dieses Karakters (654): Oefters Entschließungen zur Weisheit und Tugend — ohne Dauer; unüberlegte Bereitwilligkeit zu allen Unternehmungen und Verbindungen; geschwinde Sympathie des Schmerzes (220); Gutherzigkeit ohne Wohlwollen (145. 153); Freundschaftlichkeit ohne Freundschaft; Höflichkeit ohne Zuneigung; Lobgeschwätz ohne Hochachtung; Tadelgeschwätz ohne Mißbilligung; Verleumdung ohne Haß; periodischer Wechsel von Wärme und Kälte, von Hochmuth und Verbindlichkeit in dem Betragen; Kargheit und Freygebigkeit nach der verschiedenen Gemüthsstimmung; Habsucht mehr geäußert in Wünschen als in Thaten; schneller Zorn und schnelle Versöhnung; Veränderlichkeit, Unbeständigkeit und Leichtsinn.

§. 656.

4. Böotische Sinnlichkeit (597) ist der Hang zu angenehmen Empfindungen, welche bey einer mindern Theilnehmung der Seele, eine starke und grobe Thätigkeit erwecken.

§. 657.

Ein Karakter: Allesvermögende Gefräßigkeit

ohne Wahl und Feinheit; trunkene, lärmende Schwelgerey (635); Hang zu starken Uebungen und Bewegungen des Leibes; Erduldsamkeit und Härte in der Lust und in der Arbeit; Arbeitsamkeit aus Gehorsam, Zwang und Gewohnheit, in wiefern der Geist dabey gar nicht, oder nur auf eine gemeine Weise beschäfftiget wird, und daher Fähigkeit zu manchen Geschäfften (auch des gelehrten Standes), die ohne Seele verwaltet werden können, oder dürfen (637 — 640); grobe Geschlechtslust (641), nicht geäußert durch Galanterie, sondern durch plumpe Schökerhaftigkeit; Fühllosigkeit gegen Wahrheit, Vollkommenheit und Tugend; Gefühl für das Schöne nur da, wo es entweder durch grobe Eindrücke die Sinnen belustiget, oder durch Glanz und Pracht die Ueppigkeit nähret; gänzlicher Mangel des wahren ästhetischen Geschmacks, oft geäußert bald durch eine rauhe Verlachung feiner Freunde, bald durch gefühllose Hinderung feiner Unternehmungen und Werke (643).

§. 658.

Nebenzüge dieses Karakters (657): stumpfer, umnebelter Verstand; moralische Fühllosigkeit, bisweilen erweckt durch dummgutherzige Bewegungen der Menschenliebe und des Gewissens; Andächtigkeit ohne Religion; Irreligion ohne Freydenkerey;

Unglaube in der Lust, und Aberglaube in der Angst; Geld- und Rangstolz; grobes Befehlen, knechtisches Gehorchen; hartherzige Kargheit, seltene Freygebigkeit; geizige Verschwendung; lustige Habsucht; heftiger Zorn befolgt von bleibendem Haß und Neid; Unfähigkeit zu ernsthaften und traurigen Empfindungen, und bey Angelegenheiten, wo dieselben herrschen, einfältige Stille, und verdrüßliche Langeweile, oder heimliche Schökerey.

§. 659.

Feurige Sinnlichkeit (600) ist der Hang zu angenehmen Empfindungen, welche bey gleicher Theilnehmung der Seele und des Körpers, eine starke und zugleich lebhafte Thätigkeit erwecken.

§. 660.

Ein Karakter: Fähigkeit, mehr als herrschende Neigung, zur Schwelgerey und zur lärmenden Belustigung (635. 636); Liebe zum Wein; Ernsthaftigkeit und Lustigkeit in gleich hohen Graden, bald in einem Zeitpunkte vereinigt, bald wiederum ganz von einander getrennt, und jede einzeln für sich herrschend; seltenere Lustigkeit als Ernsthaftigkeit, leichterer Uebergang von jener zu dieser, als umgekehrt; in der Lust nicht selten böotische Ausgelassenheit, in dem Ernst bisweilen melancholischer

Tiefsinn; Eifer und Anhaltsamkeit in starken, schweren Arbeiten des Geistes; Härte und Erduldsamkeit des Körpers (637 — 640); Gefahr und Widerstand verachtender Unternehmungsgeist; muthige, stolze, freyheitliebende Abneigung von allen nicht selbst gewählten, oder nicht für wichtig geachteten Beschäfftigungen — oft ohne Rücksicht auf Pflicht und Beruf; starke Bewegungen der Geschlechtslust (641. 642), bald mit gleicher Theilnehmung des Körpers und des Geistes, bald mit herrschender Theilnehmung des Körpers allein, allzeit ohne Galanterie und zärtliche Empfindsamkeit; ästhetische Sinnlichkeit (643. 644) nur für das Erhabene und Große, und daher einiger Hang zur Ueppigkeit und Pracht; Fühllosigkeit gegen das kleinere Schöne und Anständige, und daher etwas Geschmacklosigkeit und Pedanterey, ja selbst Nachläßigkeit und Schmutz im Aeußerlichen.

§. 661.

Nebenzüge dieses Karakters (660): Großer, durchdringender Verstand; Unaufmerksamkeit auf Widerspruch und Tadel; Theilnehmung an allem, was groß und wichtig ist in der Welt und in der Menschheit; moralischer und patriotischer Enthusiasmus; Parthey- und Gesellschaftsgeist; mehr Anhänglichkeit an öffentliche Verbindungen, als

an häusliche; in der Freundschaft mehr Dienstei-fer als Gunstbezeugung; keine Art des Stolzes; unhaushältige Aufopferung und Freygebigkeit; brennender Zorneifer beym Widerstande; kurzer Zorn über geschehene Dinge; unveränderlicher Eigenwille; Gesprächigkeit und Offenherzigkeit; Freymüthigkeit; natürliche Wahrheit in dem Betragen, ohne Lebensart.

§. 662.

6. Männliche Sinnlichkeit (600) ist der Hang zu angenehmen Empfindungen, welche, bey gleicher Theilnehmung der Seele und des Körpers, eine starke Thätigkeit erwecken ohne Lebhaftigkeit.

§. 663.

Ein Karakter: Unverheimlichte Theilnehmung an allen Annehmlichkeiten des körperlichen Wohllebens (635. 636), geordnet durch Ueberlegung und Mäßigkeit; Abneigung von weichlichen Ergötzungen, und Wohlgefallen an solchen, welche den Körper erhalten und den Geist erfreuen; Fähigkeit und Hang zu schweren und vielumfassenden Arbeiten des Geistes, und stolze Verachtung leichterer und minder wichtig scheinender Kenntnisse; ernsthafte freywillige Abwartung der Berufspflicht (637. 640); starke, aber der Vernunft und Klugheit ganz

untergeordnete Bewegungen der Geschlechtslust (641. 642), ohne Galanterie und ohne viel erfordernden Eigensinn des Geschmacks; mehr Liebe zur Wahrheit und Tugend, als Gefühl für das Erhabene und Schöne (643. 644), und daher Kälte gegen die Werke und Freunde des Geschmacks, und mürrische Gleichgültigkeit gegen das Feine in den Kenntnissen, Gesinnungen und Sitten der Menschen.

§. 664.

Nebenzüge dieses Karakters (663): Mehr kalte Ueberlegung, als feines oder lebhaftes Gefühl, und daher einiger Hang zur Kargheit, bis zur selbstvergessenen Geldliebe; seltene und schwere, aber nachdruckvolle Freygebigkeit; gelehrter, moralischer und despotischer Stolz; Unfähigkeit zur Bewunderung; kalte Hochschätzung; trockene Freundschaft; Kälte und Verschlossenheit im Umgange; schwere Anerkennung fremder Verdienste; harter Tadel, unbedachtes, ungefälliges Lob; Liebe zum Wahren und Guten ohne Enthusiasmus; verachtungsartige Gleichgültigkeit bey Irrthümern und Unvollkommenheiten der Menschen; wenig Sympathie, weder des Schmerzes, noch des Vergnügens (220); seltene Lustigkeit, kurze Betrübniß bald verwandelt entweder in Nachdenken, oder in Verdruß; öftere üble Laune.

§. 665.

7. Phlegmatische Sinnlichkeit (603) ist der Hang zu angenehmen Empfindungen, welche bey einer gleichschwachen Wirksamkeit der Seele und des Körpers, aus Ruhe und aus einem gewissen Zustande der Behaglichkeit entspringen.

§. 666.

Ein Karakter: Körperliches Wohlleben (635. 636), nicht in wiefern es Lust erwecket, sondern in wiefern es die zum Leben nothwendige Thätigkeit der Seele und des Körpers erleichtert, und die Thätigkeit der Begierde beendigt; gänzliche Abneigung von aller lebhaften und mit einiger Beschwerde verbundenen Thätigkeit des Geistes und des Körpers (637 — 640), es sey Arbeit oder Lust; mechanischer Fleiß in leichten, einförmigen, vorschriftmäßigen, angewöhnten Berufsarbeiten, vornehmlich da, wo Entschlossenheit und Thätigkeit erfordert wird die Berufsarbeit zu verabsäumen, oder die Verabsäumung zu verantworten; schlummerndes Vergnügen am Gedanken- und Bewegungslosen Zeitvertreibe, Kartenspiel, Stadtgeklätsch, zeitkürzenden Romanen und politischen Neuigkeiten; Geschlechtslust (641. 642) selten, oder oft erweckt nach dem Maaße der Gesundheit — nur in wiefern die Befriedigung

die Thätigkeit der Begierde beendigt; ästhetische Sinnlichkeit (643. 644) in keiner Betrachtung, und gänzlicher Mangel aller moralischen, patriotischen und freundschaftlichen Empfindsamkeit.

§. 667.

Nebenzüge dieses Karakters (666): Unentschlossene, widerwillige, unbewegliche Abneigung von allen bedeutenden und unbedeutenden Veränderungen und Neuerungen; keine Art des Stolzes, außer einem gewissen leidentlichen Rangstolz, welcher die angewöhnten Zeichen der Würde beybehält, und alle übliche Ehrenbezeugungen und Vorrechte annimmt, in wiefern Empfindung erfordert wird um ihre Ueberflüßigkeit einzusehen, oder Thätigkeit und Entschluß, um sie abzulehnen und zu vermeiden; phlegmatische Kargheit, ohne Habsucht und Wuchergeist; seltener Zorn, befolgt nicht von Haß, sondern von mißtrauischem Schmollen; weder Freundschaft noch Feindschaft, weder Lob noch Tadel; Zufriedenheit mit allen Menschen und mit allen Dingen, welche das System der Ruhe nicht stören; Furchtsamkeit und pflichtwidrige Friedfertigkeit in Amtsverhältnissen; stummer Gehorsam gegen die Obern; gemächliche, für Leutseligkeit gehaltene Nachsichtigkeit gegen Untergeordnete; weder Freude noch Betrübniß; albernes Lachen, niemaliges Weinen; häus-

liche Stille und eine mehr zulassende, als wohlthuende Güte.

§. 663.

8. Hektische Sinnlichkeit (603) ist der Hang zu angenehmen Empfindungen, welche, bey einer gleichschwachen Thätigkeit der Seele und des Körpers, aus der Linderung und Aeußerung der in diesem Temperamente stets fortwährenden Unruhe der Seele und des Körpers entspringen.

§. 669.

Ein Karakter: Keine herrschende Neigung zum körperlichen Wohlleben (634. 635), außer einer durch unnatürliche Nervenreize periodisch vermehrten Eßlust und Leckerhaftigkeit; keine herrschende Neigung zu Ergötzlichkeiten, dennoch aber bisweilen eine abgeschmackte, ausgelassene Lustigkeit, bald nachher befolgt von Verdruß und Murrsinn; Unfähigkeit zu aller Anstrengung des Geistes und des Körpers (636 — 640); mürrische, eigensinnige, kleinbevenkliche Ordnung und Genauigkeit in Geschäfften und Verrichtungen; periodische Lebhaftigkeit in den Bewegungen der Geschlechtslust (641. 642); (diese ist besonders in dem andern Geschlechte bisweilen verbunden mit Ausschweifungen der Einbildungskraft und des Verstandes, auch mit Harm und Neid, oder mit zudringlicher, einladender Scho-

kerhaftigkeit) — bald befolgt von Ueberdruß und Murrsinn; kein Gefühl weder für das Schöne, noch für das Wahre und Gute (643.644), außer wo die Sorgfalt dafür ein Stoff des Eigensinnes ist.

§. 670.

Nebenzüge dieses Karakters (669): Düsternheit und Stumpfheit des Verstandes; gänzlicher Mangel aller mittheilenden Neigungen; große Reizbarkeit für Empfindungen der Traurigkeit und Furcht; ängstliche, unduldsame, Irrthumscheue Frömmigkeit; Gottesfurcht ohne Menschenliebe; Mißtrauen und Haß gegen Personen von lebhaftem Verstande und äußerlichen Vorzügen; empfindlicher, mißtrauischer, neidischer Rangstolz mit groben Sitten; eigensinniger Despotismus; eheliche Eifersucht; argwöhnische Empfindlichkeit und Aergerlichkeit; langsamer und schneller Zorn, bald heimlich verkränket, bald laut ohne alle Selbstmacht geäußert; langes Schmollen; halb phlegmatische, halb eigensinnige Kargheit; plumpe Eigennützigkeit; höfliche Begehrlichkeit; Habsucht ohne Ungerechtigkeit und Wuchergeist; immerwährendes Schelten verzerrte Höflichkeit gegen Vornehme und Freunde; maulträge Schweigsamkeit gegen Unbekannte; klatschhafte, verläumderische Plauderhaf-

tigkeit gegen Bekannte; stete Unzufriedenheit; Veränderlichkeit, Unbeständigkeit.

III.

Vom Stolze.

§. 671.

Ehre ist die äußerliche Anerkennung unserer Vorzüge.

§. 672.

Die Ehre äußert sich entweder in einer fortwährenden, oder in einer vorübergehenden Anerkennung unserer Vorzüge (671). Jenes ist Achtung und Ansehen, dieses ist Bewunderung und Lob. Achtung und Ansehen entstehet theils aus Vorzügen in Eigenschaften, theils aus Vorzügen in Verhältnissen; Bewunderung und Lob folgt mehr auf einzelne Handlungen, in wiefern dieselben für Erscheinungen vorzüglicher Eigenschaften oder Verhältnisse gehalten werden.

§. 673.

Die Folge der Ehre (671. 672) ist allenthalben, wo der Mensch in Gesellschaft lebet, Vermehrung der Wirksamkeit, und dadurch der Glückseligkeit selbst (73. 366).

§. 674.

Bewunderung und Lob ist in Betracht des Grundes sowohl als der Folge, weniger werth, als Achtung und Ansehen (672).

§. 675.

Beydes, die Ehre (671) und das Bestreben nach Ehre, ist erst eine Folge des geselligen Zustandes (673).

§. 676.

Obwohl die Ehre nur ein Mittel der Glückseligkeit ist, so machet sie dennoch Vergnügen durch ihren gegenwärtigen Genuß, und wird meistens begehret ohne bewußte Hinsicht auf ihre Folgen (673), als ein Endzweck, und als ein gegenwärtiges Vergnügen an sich selbst. In dieser Betrachtung kommt das Bestreben nach Ehre näher der Sinnlichkeit (629), als das Bestreben nach Eigenthum (88).

§. 677.

Jedennoch liegt in dem Bestreben nach Ehre allezeit verborgen die undeutliche Vorstellung einer vermehrten Wirksamkeit (673).

§. 678.

Stolz ist der gemeinsame Nahme, sowohl überhaupt der gesammten Neigung, welche auf die Ehre gerichtet ist, als auch aller ihrer einzelnen Theile.

Auch zeigel das Wort Stolz hier nicht den unsittlichen Grad dieser Neigung insbesondere an.

§. 679.

Die Neigung des Stolzes (678) enthält folgende Haupttheile: 1) Werthachtung der Ehre überhaupt, 2) Bestreben nach Ehre, 3) Ankündigung der selbsteigenen Vorzüge in wiefern sie Ehre verschaffen, 4) Vergnügen beym Genuß der Ehre selbst, 5) Vergnügen an den selbsteigenen Vorzügen in wiefern sie Ehre erwarten lassen, 6) eine verhältnißmäßige Meinung von der Beträchtlichkeit der selbsteigenen Vorzüge, 7) eine verhältnißmäßige Meinung von dem allgemeinen, und ohne besondere Rücksicht auf uns selbst bedeutenden Werthe dieser Vorzüge, 8) die Geneigtheit Ansprüche auf äußerliche Ehre zu äußern und zu behaupten.

§. 680.

In allen diesen einzelnen Theilen (679) ist der Stolz (679) ganz etwas anders in dem tugendhaften Karakter, als in dem untugendhaften. Das zeigt die vergleichungsmäßige Betrachtung eines jeden einzelnen Theiles dieser Neigung, in den folgenden Paragraphen.

§. 681.

1. Der Grund des Stolzes ist die Werthachtung der Ehre überhaupt (679), in wiefern sie

ein Gut, und entweder ein Mittel der Glückseligkeit, oder die Quelle einzelner, sinnlicher angenehmer Empfindungen ist (629. 676).

§. 682.

Die gänzliche Verachtung der Ehre (681) ist eine seltene Erscheinung in dem Menschen, und entstehet entweder aus phlegmatischer Selbstgenugsamkeit, oder aus Verachtung des Menschengeschlechts, oder aus dem Uebergewicht anderer Begierden deren Befriedigung die Ehre ausschließt, oder aus einer falsch verstandenen Moral der Philosophie und Religion.

§. 683.

Unmäßige, sinnliche und leichtsinnige Werthachtung der Ehre überhaupt (681) ist Eitelkeit.

§. 684.

Der weise, tugendhafte Mann mäßigt 1) seine Meinung von dem Werthe der Ehre überhaupt (681), durch richtige Grundsätze und Einsichten von der Zufälligkeit ihrer Entstehung, von der Unbeständigkeit ihres Vergnügens, und durch ernsthafte Betrachtungen über die Unwichtigkeit und Vergänglichkeit des Menschengeschlechts; er schätzet 2) die Ehre mehr wegen der gründlichen Vortheile die sie verschafft, als wegen des sinnlichen Vergnü-

gens (676), das sie verleihet, und leget daher einen geringern Werth auf Bewunderung und Lob, als auf Achtung und Ansehen (672. 674); er bestimmt 3) ihren Werth nach dem Werthe der Vorzüge, durch welche sie erlangt, und nach dem Werthe der Menschen, von denen sie ertheilt wird.

§. 685.

2. Aus der Werthachtung der Ehre überhaupt (681) entstehet das Bestreben Ehre zu erlangen (679).

§. 686.

Unmäßiges, ungerechtes, sinnliches und leichtsinniges Bestreben nach Ehre (685) ist Ehrgeitz.

§. 687.

Der weise, tugendhafte Mann begehret die Ehre (686) mit eben der Mäßigung, Weisheit und Ernsthaftigkeit, mit der er sie überhaupt schätzet (681); aber auch zugleich mit einer Gerechtigkeit (686), welche Verkleinerung, Zurücksetzung, Betrug, Gewaltthätigkeit; und überhaupt alle ungerechte Mittel der Ehrbegierde völlig ausschließet.

§. 688.

3. Ein Mittel der Ehrbegierde (685) ist die Offenbahrung der selbsteigenen Vorzüge (679).

§. 689.

Lügenhafte und unkluge Ankündigung selbsteigener Vorzüge (688) ist Prahlerey, und zeiget sich theils in Handlungen (Großthun), theils in Reden (Ruhmredigkeit).

§. 690.

Der weise, tugendhafte Mann kündigt nie Vorzüge an (689), die er nicht besitzt, und indem er wenigstens diejenigen verbirgt, welche nur Lob und Bewunderung verleihen (674), oder auf Verhältnissen und unwichtigen Eigenschaften beruhen (672), so beleidigt er bey der Offenbahrung anderer, weder die Bescheidenheit, noch die Klugheit.

§. 691.

4. Wenn der Mensch die Ehre überhaupt schätzet (681) und begehret (685), und zum Behuf der Ehrbegierde seine Vorzüge offenbaret (688), so machet ihm natürlicherweise der wirkliche Genuß der Ehre, Vergnügen.

§. 692.

Unmäßiges, sinnliches und leichtsinniges Vergnügen an dem Genuße der Ehre (691), ist Hoffart.

§. 693.

Der weise, tugendhafte Mann empfindet und gestehet das Vergnügen der Ehre (691); aber dieses

Vergnügen ist in ihm, so wie die Werthachtung der Ehre überhaupt (681) mäßig, weise und ernsthaft, und mehr auf Achtung und Ansehen gerichtet, als auf Lob und Bewunderung (672. 674).

§. 694.

5. Wenn der Mensch die Ehre überhaupt schätzet (681), und sowohl begehret (685), als auch ihren Genuß mit Vergnügen empfindet (691), so machen ihm natürlicherweise seine Vorzüge, in wiefern er von deren äußerlichen Anerkennung (671) Ehre erwartet, ein angenehmes Selbstgefühl, und die Verkleinerung seiner Vorzüge machet ihm Schmerz.

§. 695.

Unmäßiges, sinnliches und leichtsinniges Vergnügen an selbsteigenen Vorzügen (694), verbunden mit schmeichelnder Nachsicht gegen selbsteigene Unvollkommenheiten, und mit einer weichlichen Empfindlichkeit gegen den Tadel, ist Eigenliebe.

§. 696.

Das Vergnügen des weisen, tugendhaften Mannes an seinen eigenen Vorzügen (694) ist frey von allen jenen Unvollkommenheiten und Schwachheiten (695), und eben so mäßig, weise und ernsthaft, wie seine Werthachtung der Ehre überhaupt (681).

§. 697.

6. Das Vergnügen des Menschen an seinen eigenen Vorzügen (694) setzt voraus, daß er sie nach Verhältniß für bedeutend halte.

§. 698.

Eine allzuhohe Meinung des Stolzen von der Beträchtlichkeit seiner Vorzüge (697) ist Einbildung.

§. 699.

Die Einbildung (698) ist entweder selbsttäuschend, oder thöricht. Jenes ist eine allzuhohe Meinung des Stolzen von der Wirklichkeit, dieses ist eine allzuhohe Meinung von dem Scheine seiner Vorzüge, und von dem Eindrucke, den dieser Schein auf die Menschen machen müsse.

§. 700.

Selbsttäuschende Einbildung (699) ist nicht wesentlich allen Arten des Stolzes, und das, was sich als Einbildung äußert, ist oft nichts anders, als eine mit dem heimlichen Selbstgefühl der Unwichtigkeit verbundene irrige Vorstellung des Stolzen, von der Meinung welche die Menschen von seinen Vorzügen haben.

§. 701.

Der weise, tugendhafte Mann schätzt seine Vorzüge (697), ohne sich dieselben aus einer falsch ver-

standenen Moral zu verkleinern, nach dem Werthe, den sie wirklich haben, und mäßigt diese Schätzung durch ernsthafte Grundsätze von der Unwichtigkeit aller menschlichen Vorzüge überhaupt. Außerdem machen ihn Erfahrung und Klugheit geneigt, die Meinung anderer von seinen Vorzügen theils für gering, theils für unbeständig und unzuverläßig, so wie den Anschein dieser Meinung für spottende Verstellung und neidvolle Falschheit zu halten (698. 700).

§. 702.

7. Der Mensch hält auch die ganze Gattung desjenigen Vorzugs den er mit Selbstvergnügen besitzt (694), überhaupt und ohne Beziehung auf sich selbst, für etwas Wichtiges. Jedoch ist in einigen Arten des Stolzes von dieser Eigenschaft nur sehr wenig vorhanden.

§. 703.

Eine allzugroße Meinung des Stolzen von der Gattung des Vorzugs, den er besitzt (702), verbunden mit der Thorheit diese große Meinung allenthalben zu äußern, und in Kleinigkeiten geltend zu machen, ist Pedanterey.

§. 704.

Eine Folge der Pedanterey (703) ist die Werthschätzung derer, welche dieselbe Gattung des Vor-

zugs besitzen, und eine desto größere Verachtung aller welche desselben ganz ermangeln.

§. 705.

Der weise, tugendhafte Mann ist nur dann geneigt, die ganze Gattung des Vorzugs den er besitzt, zu schätzen (702), wenn es ein bedeutender Vorzug ist (684), und empfindet zwar auch seine unwichtigern Vorzüge mit Selbstvergnügen (694), aber ohne ihnen darum weil es seine Vorzüge sind, einen allgemeinen Werth beyzulegen. Auf alle Weise vermeidet er jede Aeußerung der Pedanterey durch Klugheit und Lebensart (703).

§. 706.

8. Wenn der Mensch an Bezeugungen der Ehre (691) gewohnt ist, und sich zugleich mit einem angenehmen Selbstgefühle (694) seiner Vorzüge und ihrer Wichtigkeit bewußt ist (697), so äußert er theils das Vergnügen an der Ehre, die er zu genießen gewohnt ist, theils seine Ansprüche auf Ehrenbezeugung, die er jetzt erwartet, in dem Verhalten und Betragen.

§. 707.

Ein Verhalten und Betragen, welches ein allzuangenehmes Andenken an die bisherigen Erfahrungen der Ehre, nebst sichtbaren und übertriebenen An-

sprüchen auf Ehrenbezeugung (706), in verachtenden und ungefälligen Sitten ankündigt, wird Hochmuth genannt.

§. 708.

Es giebt eine Art des hochmüthigen Betragens, (707) welches fast ganz ohne Eitelkeit (683), Hoffarth (692), Ehrgeiz (686), Eigenliebe (695) und Einbildung (698), und folglich ohne Hochmuth (707) ist, und nur allein aus der gedankenlosen Angewöhnung an unerwiederte Erniedrigungen und Ehrenbezeugungen entstehet. — Sehr gewöhnlich ist dieser Fehler unter den Großen. Hochmüthiges Betragen ohne Hochmuth, ist meistentheils ein Kennzeichen eines schwachen Verstandes.

§. 709.

Der weise, tugendhafte Mann verbirgt das angenehme Andenken an die Ehre, deren er theilhaftig ist, so wie das Vergnügen an seinen eigenen Vorzügen, ganz im Verhalten und Betragen; noch weniger läßt er darinnen Ansprüche auf Ehrenbezeugung sichtbar werden (707), und er vermehret in dem Maaße, in welchem seine Ehre und sein Verdienst zunimmt, eine gleichsam vergütende und entschädigende Höflichkeit und Gefälligkeit gegen andere. Nur in den Angelegenheiten eines edeln, durch wich-

tige Veranlassungen erfoderten, und auf wichtige Vorzüge gegründeten Stolzes, empfindet er zuweilen seinen ganzen Werth mit einer sichtbaren Erhebung des Muthes, und läßt ihn andere mit einer verachtungsartigen Offenherzigkeit und Kühnheit empfinden.

§. 710.

Diese Theile und Eigenschaften des Stolzes (679 — 707) sind in den verschiedenen Arten des Stolzes (s. §. 713 ff.) weder in einem gleichen Grade, noch in einem gleichen Verhältnisse, noch in derselbigen Art von gegenseitiger Verbindung beysammen. In einigen Arten des Stolzes scheinen einige Theile der Neigung ganz zu mangeln.

IIII.

Karakteristik der verschiedenen Arten des Stolzes.

§. 711.

Die Vorzüge aus denen die Ehre entstehet (672), sind theils Eigenschaften (des Körpers oder der Seele), theils Verhältnisse.

§. 712.

Vorzüge in Eigenschaften (711) sind 1) in An-

sehung des Körpers, Wohlgestalt und äußerliche Artigkeit; 2) in Ansehung der Seele, Talente oder Genie, Gelehrsamkeit, philosophischer Verstand, Tugend. Vorzüge in Verhältnissen sind: Rang, Macht und Reichthum.

§. 713.

Daraus entstehen folgende Hauptarten des Stolzes: 1) Galanteriestolz, 2) Geniestolz, 3) Gelehrten- oder Schulstolz, 4) philosophischer Stolz, 5) moralischer Stolz, 6) Rang- oder Adelstolz, 7) despotischer Stolz, 8) Geldstolz (712).

§. 714.

1. Der Galanteriestolz (713) ist entweder grob, oder fein, nach Beschaffenheit der damit verbundenen Sitten.

§. 715.

Der grobe Galanteriestolz (714) wird fast nur allein gefunden in dem andern Geschlechte. Denn in dem ersten Geschlechte schließt der Mangel artiger Sitten insgemein aus die Selbstaufmerksamkeit auf Putz und Gestalt, und auf Gefälligkeit des Körpers.

§. 716.

Ein Karakter: Mangel des Verstandes und Witzes bis zur Einfalt und Albernheit; kleinstädtisch wetteifernder Putz- und Modegeist (683);

schwerfällige Zwanghaftigkeit in Stellungen und Gebehrden; ängstliches, selbstmißtrauisches Bestreben nach Bemerkung und Beyfall (686) ohne Zuversichtlichkeit weder der Eigenliebe (695), noch der Einbildung (699. 700); neidisches Aergerniß über schöne und mehr bewunderte Frauen; zudringliche, anhängische Gefälligkeit gegen das männliche Geschlecht; einfältige Ruhmredigkeit (689) in leichtgläubigen Erzählungen und Erwähnungen des erlangten Beyfalls, oder in ausführlichen Beschreibungen des Putz- und Kleidervorraths; großthuende (689) Ueppigkeit im Anzuge; theils nachahmende, theils tadelnde Aufmerksamkeit auf alle Kleinigkeiten des Anzugs (703); sprachloser Hochmuth (707); gebrüstete Herrlichkeit im Staate; pöbelhafte Verächtlichkeit gegen minder wohlgekleidete Frauen; süßes und wegen der Seltenheit lange dauerndes Wohlgefallen an jedem Verehrer (692), ohne Unterschied des Standes und der Sitten; stumme Feyerlichkeit in Gesellschaft; beredte Zänkerey im Hause; Verschlossenheit im Umgange mit gesitteten Leuten; Geschwätzigkeit gegen gemeine Frauen; eheliche Eifersucht; pöbelhaftes Hohn- und Tadelgeschwätz über artige Frauen, und schadenfrohes Vergnügen bald an ihren Unvollkommenheiten, bald an ihrem Unglücke; schneller Zorn entweder

verkränkt in heimlichem Aergerniß, oder geäußert in kreischendem Gezänk und in nie ruhender Feindseligkeit.

§. 717.

Der feinere Galanteriestolz (714) ist beyden Geschlechtern gemein (715); in dem männlichen ist er jedoch mehr ein Mittel der Geschlechtsneigungen, als der Gegenstand einer besondern Neigung für sich selbst. In dem weiblichen Geschlechte allein macht das Bestreben nach persönlicher Schönheit und Artigkeit, eine besondere und mit der eigentlichen Buhlerey nicht wesentlich verbundene Neigung aus.

§. 718.

Ein Karakter: Munterkeit des Geistes ohne richtigen Verstand; Geld- und Zeitverschwendender Putz- und Modegeist (683); sichtbares Bestreben nach Bewunderung und Vorzug (686), und ein immerwährendes Spiel der Prahlerey (989) theils Schönheit und Artigkeit, theils Witz und Verstand sehen zu lassen, begleitet mit verborgenen Anspielungen auf die erhaltenen Vorzüge und auf artige Talente und Geschicklichkeiten, in Musik, Tanz u. s. w.; inniges Wohlgefallen an Bewunderung und Vorzug (692); Eigenliebe (695) und selbsttäuschende Einbildung (699) mehr als in jeder andern Art des Stolzes (713); lächerliche Ernsthaf-

tigkeit bey allen Angelegenheiten der Galanterie; vollkommene Zufriedenheit mit Jünglingen, Männern und Frauen welche wohlgestaltet und artig sind, ohne Rücksicht auf Verstand und Tugend; unbemerkende Gleichgültigkeit gegen Personen von ernsthaftern und minder artigen Eigenschaften, und eine mehr einfältige und verlegene, als hochmüthige Aufführung in ihrer Gesellschaft; sichtbare und durch eine gutmüthige Höflichkeit anempfohlne Ansprüche, auf Vorzüge und Ehrenbezeugungen; anmaßende Herrschsucht (707) in Gesellschaften und bey Lustbarkeiten; Eigensinn, Empfindlichkeit, Jähzorn.

§. 719.

In dem Galanteriestolze (714) sind alle Theile und Eigenschaften des Stolzes (679) in einem größern Maaße vereinigt als in jeder andern Gattung (710). In dem groben Galanteriestolze (716) ist jedoch weniger Eigenliebe (695) und Einbildung (698).

§. 720.

2. Der Geniestolz (713) ist vornehmlich eigen dem ersten Geschlechte; denn in dem andern Geschlechte werden Talente des Geistes (712) sogleich zu artigen Geschicklichkeiten (712), und folglich zu Gegenständen des Galanteriestolzes (714). Wenn

Frauen einen besondern Stolz haben auf Talente des Geistes, ohne durch dieselben erhöhen zu wollen ihre äußerlichen Vorzüge, so ist es dann der ganze Geniestolz der Männer, und er empfängt keine merklichen Bestimmungen und Besonderheiten durch das Geschlecht.

§. 721.

Ein Karakter: Munterer Verstand, lebhafte Empfindungen und ein gewisser Grad des Geschmacks, verbunden mit einem aus einem hohen Grade der Eitelkeit (683) entstehenden theils ängstlichen, theils niederträchtigen Bestreben nach Lob und Bewunderung und nach der Aufmerksamkeit der Großen (686); ein immerwährendes Spiel der Prahlerey (689) theils in ruhmredigen Erzählungen von erlangtem Beyfall, oder von genossenen Ehrenbezeugungen, theils in einer großthuenden Ausstellung von Fähigkeiten, Kenntnissen und Vorzügen; süßes, hoffärtiges Wohlgefallen an Lob und Bewunderung und an äußerlichen Zeichen des Ruhms (692), und vornehmlich an der Bemerkung der Großen und Fremden; inniges Vergnügen in dem Selbstbewußtseyn der kleinsten Vorzüge; rachgieriger, gehäßiger Verdruß gegen die Leugner derselben, und eine weichliche, oft schwermüthige Empfindlichkeit gegen Widerspruch, oder Tadel (695);

wenig selbsttäuschende und mehr thörichte Einbildung (699), und daher öftere heimliche Kränkung beym Gefühl der selbsteigenen Mittelmäßigkeit und bey der Wahrnehmung größerer Vorzüge in andern (700); blinder, schwärmerischer von undeutlichen Begriffen und von Nachahmungsgeist regierter Eifer, für alles was zu dem Gebiete der schönen Künste und Wissenschaften gehöret, und eine kleinängstliche Ankündigung und Behauptung der Regeln des Geschmacks (703); nachsprechendes Lobgeschwätz von großen Männern und ihren Werken; muthwilliger, übelwollender Spottgeist gegen die größten Männer die des weichern Geschmacks ermangeln; unverständige Geringschätzung aller schweren und gründlichen Wissenschaften; furchtsamer Hochmuth (707), und gegen Personen von einer durchschauenden Urtheilskraft, oder von entschiedenem Ansehen eine gänzliche Verbergung des Stolzes; beym geringsten Grade des Beyfalls und allenthalben, wo die Verhältnisse es erlauben, eine sichtbare Selbstgenugsamkeit, und unverheimlichte Erwartung der Bewunderung und des Vorzugs; treuherzige Ansprüche auf Genie und philosophischen Geist und ein vorwitziger, selbstanmaßender Despotismus in Urtheilen und Verbesserungen; verächtliches, höhnisches Betragen gegen Personen, die weniger Genie

und Geschmack zu besitzen oder weniger Ruhm in dieser Art erlangt zu haben scheinen (707).

§. 722.

In dem Geniestolz (720) ist meistens weniger selbsttäuschende Einbildung (699. 700), und daher ein unzuversichtlicher, furchtsamer Hochmuth (707), außerdem ein großes Maaß von allen Eigenschaften des Stolzes (679). Der Stolz welcher auf wahren Talenten beruhet, und mit einer mehr gegründeten Zuversichtlichkeit verbunden ist, gränzt näher an den philosophischen Stolz.

§. 723.

3. Der Gelehrten- oder Schulstolz (713) ist niemals fein. In Männern, die mehr Feinheit der Lebensart und der Sitten haben, wird die Gelehrsamkeit zu Genie, und der gelehrte Stolz zu einer Art des Geniestolzes (720).

§. 724.

Ein Karakter: Gänzlicher Mangel des philosophischen Geistes und aller feinern Einsichten, Gesinnungen und Empfindungen; undeutliche Ideen von dem Nutzen der Schulgelehrsamkeit ohne philosophische Beurtheilung ihres wahren Werthes und Einflusses in die Welt; mürrischer Eifer für Gründlichkeit in den Wissenschaften, ohne Fähigkeit und Neigung die Wissenschaften anwendbar zu machen auf die

Glückseligkeit in der Welt; pedantischlachende Ahndung einer jeden so genannten Ignoranz in den gelehrten Schriften guter Köpfe, ja so gar in den Werken des Witzes und der Kunst; phrasiologisches Lobgeschwätz von den Werken der alten Griechen und Römer, ohne deutliche Darstellung der Vollkommenheiten dieser Werke und des davon in der Welt zu erlangenden Vortheils; Zufriedenheit mit schwergelehrten Männern, die weder Geist noch Geschmack besitzen (703); Vorurtheil wider die bewährtesten Gelehrten, welche jene Eigenschaften mit gründlichen Kenntnissen verbinden und das Verdienst der Neuern gelten lassen; schriftstellerische Prahlerey in gesuchten Subtilitäten und gelehrten Anmerkungen (689); prahlendes Wohlgefallen an allen Zeichen des gelehrten Ansehens, z. B. Recensionen, Korrespondenzen, Titeln, Diplomen, Ordenszeichen, fürstlichen Beschenkungen u. s. w. (692); gebrüstete Herrlichkeit im Glanz akademischer Würden (707); alberne und einen gänzlichen Mangel der Weltkenntniß und Lebensart verrathende Meinungen, von dem was dem Orden der Gelehrten zur Ehre, oder zur Schande gereichet; kleinstädtischer Rangstolz; Hochmuth (707) gegen Kaufleute und Künstler; lateinische Klagen über die Entfernung der heutigen Gelehrten von dem Umgange der Für-

sten und von den höhern Verwaltungen im Staate; seltsame Ansprüche auf Hochachtung und Ehrenbezeugungen der Großen, und eine kurzsichtige Geneigtheit jede vornehme Höflichkeit für baare Hochachtung zu rechnen; Herrschsucht theils in bürgerlichen Verhältnissen und in der Disciplin, theils in den Wissenschaften und in der Methode.

§. 725.

Die Grundeigenschaft in dem Gelehrtenstolze (723) ist die Pedanterey (703), und alle übrige Eigenschaften (679) entstehen in dieser Gattung mehr aus Eifer für die Ehre der Gelehrsamkeit, als aus dem Bestreben nach Ehre der selbsteigenen Person. Wenn Stolz auf Gelehrsamkeit, mehr Beziehung auf eigene Ehre, als auf die Ehre der Gelehrsamkeit hat, so ist es nicht Gelehrten- sondern Geniestolz (720).

§. 726.

4. Der philosophische Stolz (713) ist unter allen Arten des fehlerhaften Stolzes der edelste und seltenste.

§. 727.

Ein Karakter: Wahrer philosophischer Geist; richtige Begriffe von dem Werthe der Dinge und von der Bestimmung des Menschen; warmer philosophischer Enthusiasmus (187); poetische Schwer-

muth über die Leiden der Welt; eifernde Unzufriedenheit über Unvollkommenheiten und Thorheiten der Menschen, durch welche die Glückseligkeit verhindert wird; Mißfallen an der bürgerlichen Verfassung; Abneigung von öffentlichen Geschäfften; Liebe zur Einsamkeit; Sehnsucht nach dem Stande der Natur; Verachtung des Sittengebrauchs, und Hang zur selbstgewählten Lebensart, ohne alle Rücksicht auf die Urtheile der Menschen; Mäßigkeit, Häuslichkeit, Einfachheit der Sitten und der Lebensart; Haß gegen die Fürsten; bitterer Spottgeist und Unwille gegen die Gedankenlosigkeit und Ungerechtigkeit der Höhern im Staate; Menschenliebe mehr eines Schöpfers, als eines Mitmenschen; Freundlichkeit und Liebe gegen alle, die keine Ansprüche auf Vorzug machen, sondern vielmehr geneigt sind andere zu bewundern und sich von ihnen abhängig zu machen, und daher eine zärtliche, herablassende, treuherzige Güte gegen geringere Menschen und gegen Kinder; kaltes herabwürdigendes Betragen gegen Vornehme (707), und eine bittere Unduldsamkeit gegen die kleinsten ihrer Fehler und Schwachheiten; warme Treue in der Freundschaft; schwärmerische Zärtlichkeit in der Liebe; großmüthige Freygebigkeit; muthiger Unternehmungsgeist; unbezwinglicher Eigenwille; lebhafter Zorn; verachtender Haß;

willkührlicher Wechsel von Murrsinn und guter Laune; keine andere Art des Stolzes (713), und auch in dieser Art eine ziemliche Verachtung der äußerlichen Ehre (682).

§. 728.

Die Grundeigenschaft des philosophischen Stolzes (726) ist eine an sich selbst nicht ungegründete Meinung von den empfundenen Vorzügen des Verstandes und des Herzens — woraus jedoch sehr leicht eine unmäßige Eigenliebe (695) und Einbildung (698) entstehet. Auch ist in dieser Art des Stolzes viel Pedanterey, nach der §. 703 gegebenen Erklärung des Worts, vornehmlich aber viel Hochmuth (707) bis zur Verachtung der Ehre selbst (682), und daher wenig Eitelkeit (683), Ehrgeiz (586), Prahlerey (703) und Hoffarth (692) — einzelne, meistentheils verborgene Anwandlungen ausgenommen.

§. 729.

5. Der moralische Stolz (713) setzt allzeit voraus einen gewissen Grad von Einschränkung des Verstandes. Wenn Menschen von richtigen, hellen Verstande die Tugend zum Gegenstande des Stolzes machen, so ist es nicht moralischer, sondern philosophischer Stolz (726).

§. 730.

Ein Karakter: Düsternheit und Stumpfheit

des Verstandes; Aberglaube und Andächteley; Liebe zur Gottheit ohne Liebe zum Menschengeschlechte; falsche Begriffe von dem Wesen und von den Pflichten der wahren Tugend; unduldsame Meinungen von der Richtigkeit des gegenwärtigen Lebens und von der Schädlichkeit seines Genusses; immerwährendes Moralgeschwätz von der Lasterhaftigkeit des größern Theils der Menschen (703); polternder Eifer über die sinnlichen Vergnügungen und daher bey einer menschenfeindlichen, unmittheilenden Weltentfernung, die stolze Einbildung (698) eines vorzüglichen Grades der wahren Tugend; leichtgläubige, schnell empfundene Zuneigung gegen Personen und Schriftsteller, welche dieselbigen Grundsätze äußern; unduldsamer, Irrthumscheuer, schwachsinniger Haß und Verfolgungsgeist, beym mindesten Ansehen des Irrglaubens und der Weltgesinntheit; vermessene Urtheile über nie gelesene, oder nie verstandene Schriftsteller; romanhafte Affektation von moralischen Sentenzen und edeln Handlungen, und ein heuchlerischer Glanz von Frömmigkeit und Tugend (689); Liebe zum Gelde; verheimlichter Reichthum, Eigennützigkeit und Habsucht bis zum Wuchergeist; Kargheit theils aus Geschmacklosigkeit, theils aus Mangel der Menschenliebe; wohlfeile Dienstfertigkeit; mürrische Mildthätigkeit; pedanti-

sche Strenge und geizige Härte gegen die Kinder; beschwerlicher Eigensinn im Hause; moralischer Despotismus in der Polizey (707); affektirte Leutseligkeit gegen Unbekannte; Zornigkeit, Verdrüßlichkeit und üble Laune.

§. 731.

Die Grundeigenschaft des moralischen Stolzes (729) ist die Pedanterey nach der Erklärung des Worts, im 703 §. Er enthält außerdem bey einem geringen Grade des Ehrgeizes (686) und der Hoffarth (692) einen verhältnißmäßigen Antheil von allen übrigen Eigenschaften des Stolzes (679).

§. 732.

Der moralische Stolz (629) empfängt bisweilen eine eigene Bestimmung durch den geistlichen Stand: dann heißt er der geistliche Stolz. Der Grund desselben ist theils Pedanterey (703), theils die Einbildung einer nähern Verbindung mit der Gottheit und einer geistlichen Erhabenheit über andere Menschen, oder, wenn die Einbildung nicht selbsttäuschend sondern nur thöricht ist (699. 700), die Voraussetzung, daß die Menschen dem geistlichen Stande diese Art des Vorzugs zuschreiben.

§. 733.

Hauptzüge des geistlichen Stolzes sind, außer den gemeinsamen Eigenschaften des moralischen

(729. 730), ein Ehrfurcht erwartendes Betragen, (707) vermischt mit Rangstolz und hoffärtigem Wohlgefallen an geistlichen Würden und Titeln (692); affektirte Leutseligkeit; gesalbte Redensarten; seegnende Grüße; steif herablassende Höflichkeit; unnatürlicher, pedantischer Ton im Vergnügen und Scherz, und allenthalben ein Schein von merkwürdiger Herablassung zum Leben und Karakter des Menschen (703); priesterlicher Despotismus in der Lehre und Kirchenzucht; richterliche Anmaßungen über öffentliche und häusliche Handlungen

§. 734.

6. Der Rang- und Adelstolz (713) ist entweder grob oder fein, nach Beschaffenheit der damit verbundenen Sitten und Einsichten.

§. 735.

Ein Karakter: Mitleidenswürdige Einschränkung des Verstandes, bis zur Dummheit; gänzlicher Mangel aller Begriffe von dem Ursprung und Endzwecke des bürgerlichen Ranges; Unbekanntschaft mit allen wichtigern Vorzügen, welche Hochachtung verdienen; unerfahrene, gedankenlose Voraussetzung einer hohen Meinung aller Menschen von der Wichtigkeit des Ranges und seiner Vorzüge, und selbst der Gedanke nicht von Menschen in der Welt, die

sich erkühnen die Sitten des hohen Standes zu beurtheilen, oder seine Würden zu verachten (699. 700); stumpfsinnige Fühllosigkeit gegen die Satyre, und gänzliche Unwissenheit ihrer Rechte und Wirkungen in der aufgeklärtern Welt; mehr angewöhnte, als gesuchte Ankündigung des Ranges und seiner Vorrechte; grobe Behauptung desselben in den unwichtigsten Kleinigkeiten (689. 703); standesmäßiger Aufwand; karge Pracht; schwerfällige, etikettenmäßige Höflichkeit gegen Standespersonen; unbemerkende Grobheit, oder steife Gnädigkeit gegen Geringere, selbst ohne den Schein von Leutseligkeit und Wohlwollen (707); auffahrisches, polterndes Wesen gegen Untergeordnete; hohe Empfindlichkeit bey dem geringsten Mangel der Ehrerbietung (703); heftiger Zorn; straffüchtiger Despotismus.

§. 736.

Ein anderer Karakter: Klugheit; Furcht vor der Satyre und Philosophie, oft geäußert durch satyrische und philosophische Anmerkungen über den Rangstolz; größere Eitelkeit (683), unruhigere Ehrbegierde (686), künstlichere Prahlerey (689) (besonders von Staatsgeschäfften und Protektionen,) und mehr zuvorthuender Aufwand, süßeres Vergnügen der Hoffarth (692) und der Eigenliebe (695), und weniger Einbildung (698), als in

dem vorigen Karakter (735); viel Pedanterey (703) in Sachen des Ranges, und eine genaue Abmessung der Grade der Höflichkeit nach dem Verhältniß der Stände — jedoch alle diese Eigenschaften mit Klugheit verborgen hinter dem Anschein ganz entgegengesetzter Grundsätze und Gesinnungen, und daher eine gesuchte Artigkeit vornehmlich gegen Gelehrte, Künstler und Fremde, auch bisweilen gegen geringere Stände, mit genauer Aufmerksamkeit auf das gegenseitige Betragen und mit dem sichtbaren Gefühl einer merkwürdigen Herablassung; periodische Anwandlungen eines unverborgenen Hochmuths in dem Betragen (707), besonders bey übler Laune, oder bey Umständen, welche das Gefühl des Ranges mehr erheben; gänzliche Verachtung der Niedrigen und Armen; beständige Unfreundlichkeit gegen die Bedienten; auffahrische Abweisung der Armen; Zornigkeit; Eigensinn und meistens verdrüßliche Laune; vornehme Affektation des guten Tons und des Besondern in der häuslichen Lebensart, in Bequemlichkeiten, Einrichtungen, Geräthschaften, Kleidungstücken, Sitten, Manieren, Stellungen, Gebehrden und vornehmlich in einer unnatürlichen hofmäßigen Sprache.

§. 737.

In dem groben Rangstolze (734. 735) ist der

Grund selbsttäuschende Einbildung (699) und Pedanterey (703); in dem feinern (736) ist es Eitelkeit (683) und Ehrgeiz (686). Daher ist in jenem weniger Prahlerey und mehr Hochmuth (707), als Hoffarth (692). Je zuversichtlicher die Voraussetzung des Stolzen von der Wichtigkeit seiner Vorzüge ist, desto weniger hat er Ehrbegierde, Prahlerey und Hoffarth, und desto mehr Einbildung und Hochmuth.

§. 738.

Gewöhnlich und merkwürdig ist eine gewisse Art des ungesitteten Rangstolzes (734), in den mittlern bürgerlichen Ständen.

§. 739.

Ein Karakter: Kleinstädtischer Ehrgeiz nach dem Vorrange; große Meinung von der Beträchtlichkeit eines ganz unbedeutenden fürstlichen Titels (699); unhöflicher Rangstreit (703); verleumderischer, schadenfroher Neid gegen Amtsgenossen und Mitbürger, welche in einem nah angränzenden Grade des Vorranges stehen; mehr Neid, Haß und Verleumdungsgeist gegen Personen, welche bey einem geringern Grade des Ranges mehr Reichthum, oder andere Vorzüge besitzen; lebenswieriger Familienhaß gegen erhöhete, oder vorgezogene Amtsgenossen, ohne Betrachtung der selbsteigenen Fähig-

keiten und Verdienste; vornehmer Familienstaat; zuvorthuender Aufwand (659) bey häuslichen und feyerlichen Bewirthungen, und bey allen Gelegenheiten, welche ein Gegenstand des Stadtgesprächs werden; amtsmäßiger Despotismus.

§. 740.

7. Der despotische Stolz (713) ist in einem gewissen Grade meistentheils verbunden mit dem Rangstolz (734) und auch mit andern Arten (718. 721. 724. 730); jedoch ist er auch nicht selten eine eigene für sich bestehende Neigung. Der Grund desselben ist eine besondere Art der Prahlerey (703), welche theils durch Befehlen und Anordnen, theils durch Behauptung der gegebenen Befehle und Anordnungen, ein eigenmächtiges, unabhängiges Ansehen zu zeigen bestrebt ist.

§. 741.

Der despotische Stolz (740) ist sehr verschieden nach der verschiedenen Beschaffenheit und Beträchtlichkeit oder Unbeträchtlichkeit der Gegenstände, in denen sich der Befehlgeist zeiget. Bisweilen ist er verbunden mit groben Sitten und mit übler Laune, bisweilen mit kaltblütig lachender Tücke; bald entstehet er aus Kleinbedenklichkeit und Kurzsichtigkeit, bald aus Unruhe, Muthwillen, Plagegeist und

Schadenfreude; bald aus Uebereilung und Vorwitz. Meistentheils ist er begleitet mit Rach- und Straffucht, welche entweder juristische Pedanterenen, oder vornehme Gewaltthätigkeiten, oder renommistische Grobheiten, oder voreilige Beleidigungen gegen diejenigen verübet, welche die gegebenen Befehle nicht befolgt haben, oder das Befugniß zu befehlen nicht anzuerkennen scheinen. In diesen Anmerkungen liegen Grundzüge zu verschiedenen Karakteren. Allezeit ist der despotische Stolz verbunden mit einer hohen Meinung von der amtsmäßigen Hoheit der selbsteigenen Person und mit der thörichten Geneigtheit, jede Uebertretung der gegebenen Befehle, für eine Art von Majestätsbeleidigung zu halten.

§. 742.

Theils Grund, theils Folge, theils Nebeneigenschaft des despotischen Stolzes (740) ist die Eigenwilligkeit, nehmlich die Begierde seine Macht und Unabhängigkeit zu zeigen und zu behaupten. Jedoch ist nicht alle Eigenwilligkeit Stolz, sondern öfter ist sie eine eigene Art der Sinnlichkeit, entweder wenn dem Menschen sein eigener Wille ein besonderer Gegenstand des Vergnügens ist (624), oder wenn er nicht Verstand und nicht Stärke genug besitzet, seinen Willen den Umständen mit Vortheil zu unterwerfen.

§. 743.

3. Der Geld= oder Kaufmannsstolz (713) ist sehr verschieden, nach der Beschaffenheit der damit verbundenen Einsichten und Sitten:

§. 744.

Ein Karakter: Außer der Klugheit des Gewinngeistes, eine gänzliche Einschränkung des Verstandes und Erkenntnisses und daher eine mehr unwissende, als hochmüthige Gleichgültigkeit gegen alle geldlose Vorzüge der Menschen; Fühllosigkeit gegen Satyre und Moral, aus Unfähigkeit sie zu verstehen. Zulängliche Hochachtung und Höflichkeit gegen Personen, welche wohlhabend und reich sind in einem niedern Grade; bewundernde Verehrung gegen große Kapitalisten (703); ernsthafte, billigende Theilnehmung an ihren Glücksfällen im Gewinn; ausschließende Zuneigung gegen reiche Leute überhaupt, und eine theils unbemerkende, theils entschuldigende Gleichgültigkeit gegen ihre größten Laster; mürrische Sittenlehre über minder wohlhabende, oder gar dürftige Personen; gedankenlose Lustigkeit über das Bedürfniß verschuldeter, unglücklicher Männer; verächtliche Erlassung kleiner Schulden; rauhe Geringschätzung der Gelehrsamkeit und der Künste; komplimentreiche Höflichkeit gegen Vornehme, ohne

innerliche Ehrfurcht, und da wo die Gleichheit des Geldbeytrags die Ungleichheit der Stände aufzuheben scheint, selbstgenugsame Grobheit und Herrschsucht (708); alberne dreust hingesagte Urtheile über Werke der Gelehrsamkeit und der Kunst, da wo die Bezahlung einen Fug zum Urtheilen verleihet; verächtliche Gastfreyheit gegen Halbgelehrte, vermischt mit einfältiger Bewunderung ihrer grossen Talente; wenig Ehrgeiz (686) auch in Ansehung des Geldstolzes, und ein mehr hochmüthiger als großthuender Aufwand (689) ohne Geschmack; angewöhnte Reichlichkeit in Belohnungen, Geschenken und Allmosen, ohne Großmuth und Menschenliebe und ohne ehrgeizige Prahlerey (689); seltne Prahlerey von Reichthum, außer einem gewissen spaßhaften, ironischen Geschwätz von Mangel des Geldes und Unsicherheit des Credits beym Abtrag kleiner Schulden; Zornigkeit und polternder Eigensinn gegen Untergeordnete; alberne Spaßhaftigkeit, abwechselnd mit grober und mürrischer Laune; unbekümmerte, unartige Selbstgelassenheit der Sitten; Unfähigkeit zu dem geringsten Zwange der guten Lebensart; eigensinnige Ordnung in dem häuslichen Leben; viel erfordernde Gemächlichkeit, und eine vornehme Erwartung des Zwanges, des Nachgebens und der Aufmerksamkeit, von allen die in

einem abhängigen Verhältnisse stehen; regelmäßiges Kirchengehen; Freygebigkeit gegen die Prediger; häusliche Stundenandacht — ohne das geringste Merkmaal einer wahren Achtung gegen die Religion.

§. 745.

Ein anderer Karakter: Munterkeit des Verstandes; Gefühl für die Satyre; mancherley gute Kenntnisse und Einsichten; mehr Eitelkeit (683), Ehrgeiz (686) und Prahlerey im Reden und im Aufwande (689), als in dem vorigen Karakter (744); ausschließende Hochschätzung des Reichthums und eine heimliche Verachtung aller Menschen und aller Dinge, die keinen Werth haben von der Seite des Geldes (703); künstlicher Schein von philosophischen Grundsätzen und Gesinnungen (736); Zuneigung gegen die Reichen und eine ernsthafte, nachrechnende Theilnehmung an ihren Glücksfällen wie in dem vorigen Karakter (744), jedoch untermischt mit Neid und Eifersucht; zurückziehende Höflichkeit gegen Vornehme und Gelehrte, ohne innerliche Ehrfurcht und eine komplimentreiche Anerkennung ihres Vorranges mit heimlichem Spott über den vornehmen, oder gelehrten Mangel; viel Galanteriestolz (714) und wenig Rangstolz (734), außer da wo der Rang ein Zeichen des Reichthums

ist; alberne Urtheile über bezahlte, oder durch Geldbeytrag unterstützte Werke der Künstler; große Foderungen von Vergnügen und Bequemlichkeit für kleines Geld; Kargheit und Habsucht; zornige Strenge gegen die Gläubiger; spaßende Erzählungen von Verschuldeten und Unglücklichen; mehr Biegsamkeit der Sitten und mehr Höflichkeit des Betragens, als in dem vorigen Karakter, und ein bald sichtbarer, bald mit kluger Unterscheidung der Personen und Umstände, hinter dem Anschein von Höflichkeit und Unterwürfigkeit verborgener Hochmuth (708).

VI.

Von dem Bestreben nach Eigenthum.

§. 746.

Die Natur dieser Neigung wird am deutlichsten erkannt, durch psychologische Beobachtungen über das Gefühl des Eigenthums.

§. 747.

Was ich mit mir, der Seele, mit meinem Ich oder Selbst (I. 3. 4), vereinigt empfinde, nebst dem Bewußtseyn eines willkührlichen Vermögens, das gehört mir, der Seele zu, das ist mein.

§. 748.

Ein solches Gefühl (747) habe ich fürs erste von den körperlichen Theilen meiner gesammten Natur. Demnach empfinde ich meinen Körper, als mein Eigenthum, und das Gefühl meines Körpers gehört unsprünglich zu dem Gefühl meiner Persönlichkeit (I. 33.).

§. 749.

Wenn ich eine körperliche Sache ergreife, befasse oder unmittelbar und physischer Weise habe, so empfinde ich diese Sache, gleichsam zu den ursprünglichen Theilen und Kräften meiner Natur und zugleich zu dem Gefühl meiner Persönlichkeit (748) hinzugefügt, und in diesem Gefühl ist enthalten das Bewußtseyn eines willkührlichen Vermögens, welches ich über diese Sache habe (747).

§. 750.

Was ich auf diese Weise (749) empfinde, das empfinde ich als ein äußerliches hinzukommendes Eigenthum.

§. 751.

Wenn ich eine Sache, die ich nicht ergreife und befasse, noch sonst unmittelbar und physischer Weise haben und behaupten kann (749), durch Zulassung anderer und durch Vertrag, in meinen Besitz be-

komme, so empfinde ich zwar diese Sache nicht so unmittelbar mit meinem Körper und durch diesen mit mir Selbst, der Seele vereiniget (748. 749); aber ich denke mir in der Phantasie diese Sache mit den ursprünglichen Kräften meiner Natur innigst vereinigt, und bin mir bewußt des Vermögens eines willkührlichen Gebrauchs (747).

§. 752.

Auch das was ich auf diese Weise empfinde (751), empfinde ich als mein äußerliches Eigenthum (750).

§. 753.

Eben dieses Gefühl (752) habe ich nicht allein von Sachen (751), sondern auch von Rechten und vertragmäßigen Ansprüchen.

§. 754.

Ich empfinde nie das, was ein anderer unmittelbar oder mittelbar, physisch oder vertragmäßig besitzet (749. 751), als mein Eigenthum, so wenig als ich den Körper eines andern zu dem Gefühle meiner Persönlichkeit rechne (748); und wenn ich fremdes Eigenthum mir mit Gewalt zueigne, so empfinde ich erstens bey der Gewaltthätigkeit, eine unnatürliche Richtung meiner Natur (210. 211), zweytens bey dem Besitz eines solchen Eigenthums, nicht jenen innigen Zusammenhang desselben mit

meiner Person, sondern vielmehr einen gewissen Nisus, dasselbe wiederum von mir zu entfernen. Dieß ist eine Folge der §. 209 ff. erklärten physischen und geistigen Anlagen zum moralischen Gefühl.

§. 755.

Was ich also als mein wirkliches hinzukommendes Eigenthum empfinde (750. 752), das empfinde ich, der Besitz sey physisch, oder vertragmäßig (749. 751), als einen Zusatz meiner natürlichen ursprünglichen Kraft, als einen Theil meiner Persönlichkeit; und nur dem Grade nach ist das Gefühl des äußerlichen Eigenthums verschieden, von dem Gefühl des ursprünglichen d. i. meines Körpers (748).

§. 756.

In dem Gefühl des Eigenthums (755), und in dem Bewußtseyn des willkührlichen Vermögens zu dessen Gebrauch, ist enthalten eine Menge von angenehmen, klaren oder dunkeln Vorhersehungen des zukünftigen Genusses. Am dunkelsten sind diese Vorhersehungen in der selbstdarbenden Geldliebe.

§. 757.

Der Schmerz, welcher aus der Entreissung des Eigenthums entstehet, ist, psychologisch betrachtet, nur dem Grade nach unterschieden von dem Schmer-

ge, welcher entstehet aus der Abtrennung der Theile und Verminderung der Kräfte des Körpers.

§. 758.

Das Vergnügen, welches entstehet aus dem Besitz oder aus der Vermehrung des Eigenthums, ist, psychologisch betrachtet, nur dem Grade nach verschieden von dem Vergnügen, welches entstehet aus der Vollkommenheit der Theile und aus der Verstärkung der Kräfte des Körpers.

§. 759.

Aus dem Schmerz, welchen der Verlust des Eigenthums verursachet (757), entstehet die Sorge für desselben Erhaltung.

§. 760.

Aus dem Vergnügen, welches der Besitz des Eigenthums verschaffet (758), entstehet das Bestreben dasselbe zu vermehren.

§. 761.

Geiz ist der gemeinsame Name für den unsittlichen Grad der gesammten Neigung, sowohl in Absicht auf die Erhaltung (759), als auch in Absicht auf die Vermehrung des Eigenthums (760).

§. 762.

Der Geiz (761) ist daher theils Sparsucht, theils Erwerbungssucht (759.760).

§. 763.

Die Eparsucht (762) ist theils selbstdarbende Genauigkeit, theils unmittheilende Kargheit. Jenes ist die Geneigtheit alle subjectivisch unvermeidliche Ausgaben aufs genauste einzuschränken; dieses ist die Geneigtheit alle subjectivisch vermeidliche Ausgaben gänzlich zu unterlassen. Wo selbstdarbende Genauigkeit ist, da ist auch unmittheilende Kargheit; nicht aber umgekehrt.

§. 764.

In der Erwerbungssucht (762) giebt es nicht sowohl Verschiedenheiten der Arten, als vielmehr der Grade. Wenn die Erwerbungssucht mit einer ängstlichen Thätigkeit gerichtet ist auf kleine Vortheile, so ist es Eigennützigkeit; lebhafte, geschäftige Begierde nach größern Vortheilen ist Gewinnsucht; lebhafte ungenügsame, aber nicht geschäfftige Begierde nach solchen Vortheilen, die nicht sowohl durch wuchernden Gebrauch des Reichthums oder der Fähigkeiten erworben, als vielmehr theils durch das Glück, theils durch den Willen anderer Menschen erhalten werden, ist Habsucht. Ein minderer Grad der Habsucht ist die Begehrlichkeit.

§. 765.

Der Anlage, nicht aber der Vollendung und Aeusserung nach, sind sowohl die zween Haupttheile des

Geizes (762), als auch derselben Bestimmungen und Grade (763. 764) allezeit mit einander vereiniget.

So giebt es Arten des Geizes, die ganz ohne merkliche Erwerbungssucht, oder ohne merkliche Genauigkeit sind; s. die nachher folgenden Lehrsätze und Karaktere.

§. 766.

Der weise, tugendhafte Mann, frey von den Vorurtheilen einer überspannten Moral, die den Besitz zeitlicher Güter zur Thorheit, bald zum Laster machet, schätzt das Eigenthum überhaupt als ein Mittel vieler wahren Glückseligkeiten des gegenwärtigen Lebens, jedoch allezeit in Beziehung auf Genuß und nie in Beziehung auf das Vergnügen eines gebrauchlosen Besitzes. Er ist besorgt sein Vermögen zu erhalten und bestrebt es zu vermehren; dahero vermeidet er nicht allein den unnützen Aufwand eines sinnlichen verschwenderischen Lebens, sondern ordnet sogar sein Mitleiden und seinen Hang zur Freygebigkeit, durch gewisse männliche Grundsätze, und verbindet so mit kluger Sparsamkeit und Erwerbsamkeit, eine willkührliche und schnelle Geneigtheit zu allen Ausgaben, welche entweder die Nothwendigkeit und das Schicksal, oder das Vergnügen, oder die Pflicht, oder die Großmuth, oder die Wohlanständigkeit erfodert.

VII.

Karakteristik der verschiedenen Arten des Geizes.

§. 767.

Man kann bemerken vornehmlich sechs Arten des Geizes (761), in welchen die zween Haupttheile desselben (762) und deren Bestimmungen und Grade (763. 764) in einem verschiedenen Maaße (765) und auf eine verschiedene Weise vorhanden sind; und wo sie entweder alle, oder nur etliche, eine sichtbare, mehr oder weniger vollendete, von verschiedenen Triebfedern regierte Wirksamkeit erlangt haben.

§. 768.

Die wesentlichen Merkmale der sechs Hauptarten des Geizes werden, so wie der Grund jener Eintheilung (767) sichtbar in den folgenden Lehrsätzen und Karakteren.

§. 769.

1. Der ängstliche Geiz ist eine leidenschaftliche Schwachheit für Geld und Eigenthum, in welcher die Sparsucht und die Erwerbungssucht nebst ihren verschiedenen Bestimmungen und Graden (763. 764) zwar wirksam (765), jedoch theils durch einige Empfindungen der Wohlanständigkeit,

theils durch einige Grundsätze der Tugend, bis auf einen gewissen Grad, in ihrer Wirksamkeit eingeschränkt sind.

§. 770.

Ein Karakter: Guter natürlicher Verstand; richtige Grundsätze der Religion und Moral; Gutmüthigkeit gegen die Menschen; Lebhaftigkeit des Temperaments; Geschmack an den Annehmlichkeiten des Lebens und inniges Vergnügen bey ihrem unentgeltlichen Genuß; Neigung zum körperlichen Wohlleben (635), zum Zeitvertreib (637) und Umgang — und ein ausdrückliches Unvermögen etwas von diesen Freuden durch den kleinsten Aufwand zu erkaufen; Schmerz und Unruhe auch bey der kleinsten und unvermeidlichsten Ausgabe; stets neue Erfindsamkeit in der Kunst zu sparen und eine harte, selbstdarbende Genauigkeit (763) bis zur Verletzung der Gesundheit und des Wohlstandes; mürrische, zänkische Haushältigkeit; jammernde Trostlosigkeit beym Verlust; heimliche Härte gegen die Schuldner; ängstliche, abschlägliche Höflichkeit bey verlangten Darlehnen oder Beyträgen; stete Unruhe über die Gutwilligkeit des freygebigern Gatten; seltene Gastmahle mit zwanghaftem, komplimentreichem Ueberfluß und heimlicher Unruhe über den Aufgang; Mitleidigkeit gegen alle Arten des Elends, und ein selbst mitlei-

denswürdiges Unvermögen das Mitleiden zu befriedigen; lächerliche Unbeträchtlichkeit in Allmosen und Beysteuern; wohlfeile Freygebigkeit gegen kleine Kinder; nichts kostende Barmherzigkeit gegen die Thiere; Eigennützigkeit im Handeln und Dingen; heimlich wuchernde Gewinnsucht; lüsterne, schlaue Habsucht (764) — vornehmlich nach Erbschaften; ängstliche Gottesfurcht; fleißiges, Segenerwartendes Beten und Kirchengehen.

§. 771.

2. Der niederträchtige Geiz ist eine leidenschaftliche Heftigkeit für Geld und Eigenthum — eingeschränkt weder durch Empfindungen der Wohlanständigkeit, noch durch Grundsätze der Tugend (769). In dieser Art sind beyde Theile des Geizes (762) und derselben Eigenschaften (763. 764) sichtbar und vollendet.

§. 772.

Ein Karakter des niederträchtigen Geizes (771) ist überflüßig, wegen der bekannten Schilderungen des Plautus und Moliere. Der niederträchtige Geiz ist alles das, was der ängstliche Geiz (769) seyn würde ohne die einschränkende Gewalt einiger Empfindungen und Grundsätze. Besonders merkwürdige Eigenschaften desselben sind: verliebte Raserey für das Geld; kindische, leichtgläubige, selbst-

schmeichelnde Liebe zum Leben; heimliche Zufriedenheit mit Betrügereyen und Lastern der selbsteigenen Kinder, wenn Ersparniß oder Gewinn daraus entstehet.

§. 773.

Z. Der mürrische Geiz ist die Wirkung einer mürrischen und mit Lieblosigkeit gegen alle Menschen und Dinge verbundenen Selbstsucht. Diese Selbstsucht ist es allein, was in dieser Art des Geizes die selbstdarbende Genauigkeit (763) vermindert. Die unmittheilende Kargheit (763) ist so wie die Erwerbungssucht (764) eingeschränkt nur durch die äußerliche Nothwendigkeit, nicht durch Empfindungen oder Grundsätze (769), und der Verdruß über diese Einschränkung der Nothwendigkeit ist es vornehmlich, was diesen Geiz karakteristisch machet durch den Murrsinn.

§. 774.

Ein Karakter: Schwacher Verstand bey großer Einbildung einer besondern Klugheit und Einsicht; gänzlicher Mangel alles guten Geschmacks und aller feinern Empfindungen der Geselligkeit und Freundschaft, und eine harte Gleichgültigkeit selbst gegen die Kinder und Blutsverwandte; beständiges Moralgeschwätz über die jetzigen Sitten und über den zunehmenden Luxus; karge, unfreundliche Kinder-

zucht; stete Unzufriedenheit mit der Gattin und den Kindern, mit den Lehrern und Hausbedienten, und überhaupt mit allen Personen, deren Erhaltung oder Belohnung unvermeidliche Ausgaben verursachet; Auffahrische Abweisung der Bettler und immerwährender Verdruß gegen die Armen überhaupt, weil alle nicht abgewiesen werden können; mürrische Laune bey Zeitpunkten und Vorfällen, welche einen besondern Aufwand und vornehmlich Geschenke veranlassen; seltene, angstvolle Gastmahle, auch ohne Vermeidung des Scheins von Kargheit und Verdruß; argwöhnischer und karger Eigensinn gegen die freygebigere Gattin, und überhaupt Abneigung von allen Ausgaben, nur die ausgenommen, welche sich auf die selbsteigene viel erfordernde Gemächlichkeit beziehen; angewöhnte Pünktlichkeit im Bezahlen (763); stets wachende Eigennützigkeit (764); amtsmäßiger Sportelgeist; gewinnsüchtige Arbeitsamkeit; bedachtsamer, vorsichtiger Wuchergeist im Ausleihen; nothdürftige, für Großmuth gerühmte Redlichkeit in der Verwaltung fremder Güter; habsüchtiges unbilliges Streben nach Aemtern und Pfründen; lüsterne Begehrlichkeit nach Geschenken und Vermächtnissen; absichtmäßige Gefälligkeit gegen ergiebige, reiche Leute; Segenerfröhnende Andächtigkeit; ängstliche Liebe zum Leben; kindi-

sche Furcht vorm Tode; unwohlthätiges Sterben.

§. 775.

4. Der üppige Geiz ist die Wirkung einer unter den vornehmern Ständen sehr gemeinen, stolzen, fühllosen und unmenschenfreundlichen Denkungsart, wodurch auf der einen Seite Abgeneigtheit von allen Ausgaben, die nicht nothwendig sind für die Absichten der Ueppigkeit und des Rangstolzes (734), auf der andern Seite eine gedoppelte Erwerbungssucht entstehet. Selbstdarbende Genauigkeit (763) ist in dieser Art noch weniger als in der vorigen (773).

§. 776.

Ein Karakter: Gänzlicher Mangel aller philosophischen und moralischen Aufklärung; vornehme, ausschweifende Sitten; alberne Lustigkeit und Liebe zur Pracht; Rangstolz (734); standesmäßiger Aufwand; üppige Verschwendung; — harte Kargheit gegen die Familie und gegen die Hausbedienten; karger Ehrenlohn an Aerzte und Hauslehrer; bald verächtlich zürnende, bald unmenschlich ischokernde Abweisung der Armen; gedankenlose Unbeweglichkeit zu Beyträgen und Darlehnen; lang verschobene Schuldbezahlung; unmenschliche Härte im Kaufen und Dingen; vornehme, Dankvergeßene Begehrung

unentgeltlicher Arbeiten und Dienste; erpressende Härte gegen die Unterthanen; grobe Eigennützigkeit (764); verkäufliche Treue; unersättliche Gewinnsucht im Wucher (764); Unredlichkeit im Spiele; habsüchtiges Streben nach Aemtern, Pfründen und Erbschaften.

§. 777.

5. Der kaufmännische Geiz ist eine stets wirksame und durch Angewohnheit herrschende Begierde nach Vortheil und Gewinn (764), welche mit Genauigkeit und Kargheit (763) nur da verbunden zu seyn pflegt, wo Ausgaben in die Rechnung des Profits eingehen.

§. 778.

Ein Karakter: Ausschließende Hochachtung gegen Reichthum und Geld, und überhaupt der ganze Karakter des Kaufmannsstolzes (744); Hang zum Wohlleben (635), bis zu einem gewissen Grade der Ueppigkeit und Pracht im häuslichen Aufwand und in vornehmer Gastfreyheit; angewöhnte Reichlichkeit in Allmosen und Geschenken; Bereitwilligkeit zu großen Ausgaben, wenn sie nicht mit dem Geschäffte des Gewinns in Verbindung stehen; Genauigkeit und Kargheit (763) in allen Fällen, wo die Ausgabe zu dem Geschäffte des Gewinns gehöret und in die Rechnung des Profits mit einge-

het; sparsame, genau berechnete Zehrung auf kaufmännischen Reisen, bis zur Selbstversagung des kleinsten außerordentlichen Aufwands; zänkischer Verdruß bey Vorfällen, welche diesen beruf- und erwerbmäßigen Aufwand im geringsten vermehren; sparsame Einschränkung der Handelsbedienten; geiziger Murrsinn beym kleinsten Verlust der Arbeit und der Zeit; unbarmherzige Härte im Handeln und Dingen mit Fabrikanten und Handwerkern; unmenschlicher Wuchergeist mit Geldsorten und Procenten; unerbittliche Strenge in der Eintreibung der Schulden; ausschweifender Zorn über den kleinsten Verlust, lebenslang befolgt von pöbelhaften Haß gegen die Schuldner; während der Geschäffte ein trocknes, unhöfliches Betragen bey Besuchen oder Anfragen, die nicht zum Handel gehören; komplimentreiche Höflichkeit gegen die Einkäufer; betheuernde Anpreisung der Waaren, vermischt mit Klagen über Selbstverlust und mit Versicherungen von Uneigennützigkeit und Freundschaft; Geneigtheit mit allem zu handeln, und mit allem zu gewinnen; zuvorkommende Anerbietungen freundschaftlicher Besorgungen, und ein ausdrückliches Unvermögen auch den allergeringsten Auftrag auszurichten ohne Bevortheilung; pünktliche Abrechnung mit den besten Freunden über die kleinsten Schulden

und Auslagen und über die unbedeutendsten Gegenstände des Agio und Interesse; Aengstlichkeit und Unredlichkeit im Spiele; eigennützige Anordnung gesellschaftlicher Lustbarkeiten mit künstlicher Einrechnung des selbsteigenen Antheils; planmäßige Erbschleicherey; spekulative Verheyrathung der Kinder.

§. 779.

Viele Züge von diesem Karakter (778) findet man auch außerhalb dem Stande von welchem diese Art des Geizes (777) den Namen trägt. Spuren davon, so wie auch von dem üppigen Geize (775) siehet man oft in Jünglingen, als ein zuverläßiges Kennzeichen eines unedeln, gänzlich verdorbenen Herzens.

§. 780.

6. Der phlegmatische Geiz ist die Eigenschaft und Wirkung einer vollendeten phlegmatischen Sinnlichkeit (665), welche, nur allein bestrebt nach Ruhe (639) Gemächlichkeit und Wohlleben (635), das Gefühl für alle übrige Annehmlichkeiten des Genusses und für alle mittheilende Neigungen auslöschet, und daher ungeneigt macht zu allen Ausgaben, die außer dem System des Temperaments sind, ohne zu der Erwerbungssucht die geringste Thätigkeit zu verleihen. Demnach ist in dem

phlegmatischen Geiz herrschend die unmittheilende Kargheit ohne selbstdarbende Genauigkeit (763) und ohne Erwerbungssucht (764).

§. 781.

Ein Karakter: Schwachheit des Verstandes und eine gänzliche Unwissenheit über alles was wichtig, schätzbar und des Beyfalls oder der Unterstützung würdig ist; Fühllosigkeit für alle Vergnügungen der Freundschaft, Wohlthätigkeit, Menschenliebe und des guten Geschmacks — ja selbst für alle sinnliche Freuden, die etwas anders sind als stilles körperliches Wohlleben (635) und Ruhe (639); angewöhnte Geneigtheit zu jedem Aufwande, welcher das Vergnügen des Essens und Trinkens, der Wärme und Gemächlichkeit, und eines unbeweglichen, gedankenlosen Zeitvertreibs befördert; vorsätzlicher Müßiggang und eine freywillige Entbehrung amtsmäßiger Einkünfte; leichte Bereitwilligkeit zu beträchtlichen Ausgaben und Aufopferungen, welche das selbsteigene Vergnügen gar nicht befördern, wenn sie nicht anders vermieden oder vermindert werden können als durch Thätigkeit, und eine eben so schnelle Erlassung großer Schulden, wenn Verdruß oder Mühe erfodert

wird sie einzutreiben; Zufriedenheit mit kleinen Zinsen, bey völliger Sicherheit des Kapitals; weder Gewinnsucht, noch Eigennützigkeit; seltene Anwandlungen von Habsucht (764) in gähnenden Wünschen eines Lotteriegewinnstes, oder einer großen Erbschaft; stöckische Unbeweglichkeit zu jedem Aufwande der außer dem System der Ruhe ist — bis zur kargsten Verweigerung des geringsten Allmosens und des unbedeutendsten Beytrags zu guten Absichten; schleichende Zurückziehung von Personen, welche Geldbedürfnisse haben, und daher eine besondere Zufriedenheit mit reichen Leuten, ohne alle Betrachtung ihrer übrigen Eigenschaften.

Des vierten Hauptstücks

Zweyter Abschnitt.

Karakteristik der Gemüthsbewegungen.

I.

Von den Gemüthsbewegungen des Willens.

§. 782.

Die Gemüthsbewegungen des Willens sind eingetheilt worden in Bewegungen des Begehrens, und in Bewegungen des Verabscheuens (772).

§. 783.

1. Die Bewegungen des Begehrens (782) äußern das Bestreben eine angenehme Idee der Vorhersehung zu beleben (354), d. h. dem Grade einer wirklichen Empfindung zu nähern, entweder in einem allgemeinen unruhigen anstrengenden Nisus der Seele, des Gehirns und des Nervensystems (451), oder sie äußern eben dieses Bestreben zugleich und vornehmlich in willkührlicher Thätigkeit (484), d. h. theils in willkührlichen Bewegungen

(486), theils in fortwährenden Handlungen (493. 497).

§. 784.

Unter den begehrenden Gemüthsbewegungen der ersten Art (783) sind vornehmlich anmerkungswürdig: die Lüsternheit und die Geilheit.

§. 785.

Die Lüsternheit (784) ist ein Affekt der Gaumlust, in welchem sich das Sehnen nach Annehmlichkeiten des Geschmacks durch bekannte, mehr in der Physiologie als in der Moralphilosophie betrachtungswürdige Veränderungen der Gaum- und Zungennerven und bisweilen sogar in kleinen Unordnungen der Einbildungskraft äußert.

§. 786.

Die Gaumlust wird auch in den schwächsten und unvollkommensten Menschen selten zum wirklichen Affekt der Lüsternheit (785), außer wo eine natürliche und durch stete Uebungen des Wohllebens vermehrte Reizbarkeit des Geschmacksinnes, mit Stumpfheit der edlern Sinne und des Verstandes vereinigt ist. Daher siehet man den Affekt der Lüsternheit nur in Kindern, in kindischen Weibern und in weibischen Männern.

§. 787.

Die Geilheit (784) ist der eigenthümliche Affekt der Geschlechtslust (641). Seine Wirksamkeit bestehet in einem auf das höchste Vergnügen gerichteten Streben der Phantasie und der Geschlechtstheile. Die höhern Grade dieses Affekts tragen in der Sprache der Medicin besondere Namen. In den Thieren heißt dieser Affekt Brunst.

§. 788.

Die Geilheit (787), unter allen menschlichen Affekten der heftigste, wird durch das melancholische (594. 650), sanguinische (597. 653), bootische (597. 656) und zuweilen auch durch das hektische Temperament (603. 668), so wie insbesondere durch das jugendliche Alter begünstigt, durch Mangel des Erkenntnisses und der Ausbildung bey einer arbeitlosen, leichtsinnigen, unmäßigen Lebensart genähret, durch Zwang und Einschränkung entzündet und durch Zärtlichkeit der Empfindungen und der Sitten verfeinert.

§. 789.

Die Empfindlichkeit für diesen Affekt (787) wird insbesondere Wollüstigkeit genannt.

§. 790.

Der weise, tugendhafte Mann ist gesichert durch

die §. 642 angezeigten Gesinnungen und Grundsätze, dor ausschweifenden, stets wiederkehrenden Beunruhigungen dieses Affekts und stellet demselben, wenn er sich zeiget, einen andern verabscheuenden Affekt entgegen, welcher durch unangenehme Vorhersehungen von nachfolgenden Leiden des Körpers und der Seele, von Reue, Selbsterniedrigung u. d. g. die angenehmen Vorhersehungen der Geschlechtslust verdunkelt (335. 403).

§. 791.

Unter den begehrenden Gemüthsbewegungen der andern Art (783) sind vornehmlich anmerkungswürdig: die Feindschaft, die Rachgier, der Trotz, die Eifersucht, der Enthusiasmus und die Liebe.

§. 792.

Feindschaft (791) ist der Affekt eines Menschen, welcher, veranlaßt durch Angriff und Gefahr, beeifert ist seinen Feind zu verfolgen, d. h. die Kraft desselben zu schwächen. Etwas anders als die Feindschaft ist der Haß (s. §. 841),

§. 793.

Rachgier (791) wesentlich nicht unterschieden von der Feindschaft (792), ist der Affekt eines Menschen, welcher beeifert ist, seinen schon überwundenen und zu gegenwärtigen Angriffen un-

fähigen Beleidiger zu bestrafen, d. h. dessen Kraft durch Leiden noch mehr zu schwächen, und ihn zugleich die Unnatürlichkeit seiner Beleidigungen empfinden zu lassen.

§. 794.

Die Geneigtheit zur Feindschaft und Rachgier (792. 793) wird Feindseligkeit genannt.

§. 795.

Feindschaft und Rachgier (792. 793. 794) ist etwas ganz anders in dem Stande der Wildheit, als in dem Stande des bürgerlichen Lebens.

§. 796.

In dem Stande der Wildheit (795) ist der Mensch bey Angriffen und Beleidigungen nur allein gesichert durch seine eigenen Kräfte. Demnach bedarf im Stande der Wildheit der Mensch eines Affekts, der seinen Eifer für selbsteigene Sicherheit des Lebens, und des Eigenthums im Widerstande gegen Angriffe anderer belebet, und ihn fähig machet, seine Feinde theils zu bestreiten (792), theils nachdem sie in einem gewissen Grade überwunden sind, noch mehr zu entkräften und durch Leiden zu künftigen Anfällen theils ungeneigt, theils unfähig zu machen (793).

§. 797.

In der bürgerlichen Verfassung (795) vertritt die Macht der Gesetzgebung beydes die Stelle der Feindschaft und der Rachgier. Und dadurch wird beynahe völlig aufgehoben, die Zweckmäßigkeit sowohl, als die Zulässigkeit dieser beyden Affekten (792. 793).

§. 798.

Zu diesen Ursachen der Feindschaft und Rachgier unter den wilden Völkern (796), kommen noch folgende.

§. 799.

Erduldung empfangener Beleidigungen erfodert, außer einem hohen Grade von äußerlicher Sicherheit (796), eine eigene Art der Großmuth, die kaum möglich ist unter wilden Völkern.

§. 800.

Verzeihung erfodert einen hohen Grad 1) von Menschenkenntniß, um die psychologische Entstehung und Nothwendigkeit der übelwollenden Gesinnungen und Handlungen unserer Feinde und Beleidiger durchsehen zu können; 2) einen noch höhern Grad von Menschenliebe, um die moralische Schwachheit und Unvollkommenheit unserer Beleidiger zu beklagen, und neben seinen übelwollenden Gesinnungen gegen uns selbst, mehr gute als böse Eigenschaften in ihm zu

erkennen. Ein solcher Grad von Menschenkenntniß, und eine solche Art von Menschenliebe, ist kaum möglich unter wilden Völkern.

§. 801.

Ferner: in dem Stande der Wildheit werden Erduldung und Verzeihung für unrühmliche Zeichen der Feigherzigkeit gehalten. Demnach gewinnt in wilden Völkern der Beleidiger mehr Macht und Ansehen, folglich mehr Kraft zu ähnlichen Anfällen, wenn der Beleidigte ihn unverfolgt (792) und unbestraft (793) läßt. In polizirten Völkern sind Erduldung (799) und Verzeihung (800) eben so rühmlich, als sicher, und werden darum, weil sie für Zeichen der Großmuth gehalten werden, Gegenstände eines besondern Ehrgeizes. Folglich gewinnt durch den Einfluß dieser Denkart, der Beleidigte durch Erduldung und Verzeihung mehr Macht und Ansehen, indem der Beleidiger von seiner Macht und also von dem Vermögen zu schaden, auch dadurch verliert.

§. 802.

Aus diesen Betrachtungen erhellet die Zwecklosigkeit und Unzulässigkeit der Feindschaft und Rachgier in polizirten Menschen.

§. 803.

Rachgier (793) welche nach Leiden eines Beleidi-

gers als nach einer Lust, und nicht als nach einem zweckmäßigen Mittel der Sicherheit (793) strebte, wäre unter allen menschlichen Gemüthsbewegungen die unmenschlichste. Es ist nicht erweislich, daß unter dem Menschengeschlecht eine solche Art der Rachgier gefunden werde.

§. 804.

Die Grausamkeit der Wilden gegen ihre Feinde ist 1) in einem natürlichen Verhältniß mit ihrer Härte in der Selbsterduldung; 2) wird sie, weil die Befriedigung der Rachgier nicht eher erfolgen kann, als mit der Entkräftung des Beleidigers, durch die geübte Standhaftigkeit und durch eine hohnsprechende Verachtung des Schmerzes, von den Ueberwundenen bis auf den äußersten Grad gereizet; 3) sind die Leiden, welche die Wilden ihren überwundenen Feinden zufügen, nothwendige und zweckmäßige Mittel, die nicht Ueberwundenen zu demüthigen, d. h. ihre Kraft zu schwächen.

§. 805.

Auch in polizirten Menschen ist die Rachgier kein zweckloses Verlangen nach Leiden des Beleidigers (803), und allenthalben siehet man diesen Affekt befriediget, sobald sein Zweck, die Entkräftung und Rührung des Beleidigers (793), erreicht ist.

§. 806.

Weil nicht alle Arten von Beleidigungen, besonders die Beleidigungen der Ehre, durch die Gesetzgebung (797) geahndet werden, oder einem Furchtsamen und Stolzen nicht hinlänglich geahndet scheinen, so bleibet unter den polizirten Menschen noch Stoff genug zur Rachgier, wenn sie entweder furchtsam oder stolz sind, oder wenn Erduldung und Verzeihung von ihren Mitbürgern mehr für schändlich, als für rühmlich gehalten werden (801).

§. 807.

Trotz (791) ist ein Affekt, welcher die Behauptung des eigenen Willens zum Gegenstande hat, in wiefern die Behauptung des eigenen Willens, auch ohne Beziehung auf seinen Gegenstand und Endzweck, begehrt werden kann (424).

§. 808.

Der Trotz (807) ist entweder despotisch, oder eigensinnig.

§. 809.

Der despotische Trotz (808) ist ein Affekt des despotischen Stolzes (740), und eine gemeine Unart großer und kleiner Herren, die oft, wegen Mangel der Großmuth und eines richtigen Verstandes, die Aenderung ihres Willens für eine größere Schande halten, als die Verschuldung der Thorheiten,

oder Ungerechtigkeiten, welche aus der Erfüllung desselben entstehen müssen.

§. 810.

Der eigensinnige Trotz (808) ist der Affekt einer eigenen Sinnlichkeit, welcher die Erfüllung des eigenen Willens, ohne Beziehung auf den Ehrgeiz, ein Vergnügen und die Nichterfüllung desselben eine Ursache des Schmerzes ist (424. 742). Diese Art des Trotzes ist besonders eigen den Kindern, den Frauen und den geringen Leuten — auch überhaupt allen Menschen, bey denen, wegen Schwachheit des Verstandes, oder wegen Reizbarkeit des Nervensystems, jedes Vorhaben des Willens zu einer Art von Leidenschaft wird (458), und folglich eine Gemüthsbewegung erweckt.

§. 811.

Die Geneigtheit zum Trotz (807) wird Unbiegsamkeit und Eigensinn — auch Halsstarrigkeit genannt.

§. 812.

Eifersucht (791) ist das Empfindniß eines relativen Ehrgeizes (686), der bestrebt ist Vorzüge vor andern zu erlangen. Die Eifersucht ist theils nur wirksam in unruhigen Bewegungen des Gehirns und der Nerven (451), (wie z. B. oft die

Eifersucht der Liebe), theils auch in willkührlicher Thätigkeit (484).

§. 813.

Alle Eifersucht, auch die Eifersucht der Liebe, ist ein Empfindniß des Stolzes (812).

§. 814.

Alle Eifersucht ist verbunden mit Neid, und befolgt entweder von Hochmuth (707) und Schadenfreude (s. §. 870), oder von Verdruß (s. §. 896) und Haß (s. §. 841). Ein sittliches durch Vorzüge anderer erwecktes Bestreben nach höhern Graden der Vollkommenheit, ist Nacheiferung.

§. 815.

Enthusiasmus (791) ist ein affektartiger Eifer für Personen, die wir sehr lieben und bewundern, oder für Dinge, die wir als sehr wichtig ansehen.

§. 816.

Der Enthusiasmus wird verschiedentlich bestimmt durch die Verschiedenheit seiner Gegenstände, und daher auch verschiedentlich benannt: z. B. Religionseifer, Vaterlandsgeist, Gesellschaftsgeist (public spirit), Diensteifer, Freundschaft u. s. w.

§. 817.

Weil sittliche Neigungen eigentlich nie zu Leidenschaften werden, ohne den Einfluß unsittlicher Nei-

gungen (460), so ist der Enthusiasmus, ohngeachtet seiner Lebhaftigkeit und Wärme, entweder eine selbstständige, mehr thätige, als leidentliche Gemüthsbewegung, oder er ist vermischt mit dem Interesse unsittlicher Neigungen, wie z. B. so oft der Religionseifer.

§. 818.

Der allervollkommenste, edelste, unleidenschaftlichste und wirksamste Enthusiasmus ist der philosophische, nach der Schilderung des 187 §.

§. 819.

Der Enthusiasmus ist seinem entfernten Ursprunge nach ein Empfindniß der sittlichen Sinnlichkeit für die Schönheit und Vollkommenheit (643). Daher das Verdienst der Künste um die Tugend.

§. 820.

Von dem Enthusiasmus hangen ab (in Menschen von gesitteten Ständen) die meisten Empfindnisse des sittlichen Willens (442) — vornehmlich in den mittheilenden Neigungen (145). Daher ist Wirksamkeit der mittheilenden Neigungen, besonders beym Widerstand unsittlicher Affekten kaum möglich ohne einen gewissen Grad des Enthusiasmus.

§. 821.

Die Fähigkeit zum Enthusiasmus (815) be-

het auf zwo Eigenschaften; diese sind die Empfindsamkeit und die Thätigkeit.

§. 822.

Die Liebe (791), in wiefern sie betrachtet wird als ein Empfindniß (471), und nicht als eine ruhende Neigung (462), ist ein lebhaftes Bestreben der Seele, einem Gegenstande, dessen Vollkommenheiten ihr angenehm sind, näher zu seyn, und seine Vollkommenheiten durch irgend eine Art der Gemeinschaft oder Vereinigung inniger zu genießen.

§. 823.

Die Gegenstände der Liebe (822) sind alle Dinge, die einen gewissen Reiz der Annehmlichkeit haben. Der Mensch richtet die Liebe sogar auf Thiere, ja selbst auf leblose Dinge. Große Dinge, in wiefern sie als große angesehen werden, sind kein Gegenstand der Liebe.

§. 824.

Das Bestreben nach Gemeinschaft und Vereinigung und nach einem innigern Genuß angenehmer Vollkommenheiten (822) ist die wesentliche Eigenschaft der Liebe, und wenn auch leblose Dinge der Gegenstand derselben sind, so äußert sich dennoch dieses Bestreben ganz deutlich in einem verhältnißmäßigen Verlangen den Gegenstand immer zu sehen,

zu berühren und seine Annehmlichkeiten gleichsam in sich zu ziehen. In keiner Art der Liebe ist dieses Bestreben so sichtbar als in der Geschlechtsliebe.

§. 825.

Wenn die Liebe (822) nicht, außer den allgemeinen Bewegungen des Nervensystems, auch willkührliche Bewegungen (486), ja sogar Handlungen 493) veranlaßte, so würde sie mehr zu den begehrenden Gemüthsbewegungen der ersten Art (824) gerechnet werden müssen.

§. 826.

Durch dieses Bestreben nach Gemeinschaft, Vereinigung und Genuß (824) unterscheidet sich die Liebe (822) gegen Menschen, von der Freundschaft (816), die, obwohl sie mit der Liebe fast stets verbunden zu seyn pflegt, dennoch ihrem Wesen nach nichts anders ist, als gutthätiger Eifer für Personen, deren Vollkommenheiten wir hochschätzen, oder bewundern. Wenn also die Vollkommenheiten, die wir an einer Person bemerken, nicht zugleich den Reiz der Annehmlichkeit haben, so entstehet nur Freundschaft, ohne Liebe.

§. 827.

Daher ist die Anführung von Diensten, die man einem Menschen erwiesen, oder von Lob, Beyfall

und Achtung womit man ihn geehret habe, an sich selbst kein Beweis, daß man ihn liebe. Man kann einem Menschen hassen, d. h. seine Eigenschaften, welche sich äußerlich offenbaren, und vornehmlich in seinem Umgange empfunden werden, unangenehm, beschwerlich, oder wohl gar in Beziehung auf sich selbst nachtheilig und schädlich finden (s. §. 841), und dennoch sich wegen seiner übrigen Vollkommenheiten, für ihn beeifern.

§. 828.

Weil das Bestreben sich mit einem angenehmen Gegenstande zu vereinigen (824), das Verlangen in sich schließt, daß der Gegenstand sich uns mehr annähere, so ist eine wesentliche Eigenschaft der Liebe, die Gefälligkeit, d. h. das Bestreben einen Gegenstand durch unsere eigenen Annehmlichkeiten unserer Person näher zu bringen. Etwas davon siehet man deutlich in allen Arten der Liebe, die auf lebendige Wesen gerichtet ist — ja sogar, obwohl dunkel, in den Aeußerungen der Liebe gegen leblose Dinge (823).

§. 829.

Andacht ist ein Empfindniß der Liebe (822) gegen das höchste Wesen. Sie ist fähig eines so hohen Grades der Lebhaftigkeit, daß sie bisweilen wirkt mit der ganzen Stärke eines Affekts. Die

Liebe gegen das höchste Wesen entstehet mehr aus der Vorstellung seiner Güte, als aus der Vorstellung seiner Größe. Dieß folgt aus der Schlußbemerkung des 823 §. Eine andere Art der Andacht ist ein Empfindniß der Bewunderung und Verehrung der Gottheit.

§. 830.

Menschenliebe ist das Empfindniß einer Seele, für welche die Eigenschaften des Menschengeschlechts einen Reiz der Annehmlichkeit (826) haben. Auch die Eigenschaft, die dabey zum Grunde liegt, wird Menschenliebe genannt. (s. d. III. Abschnitt.)

§. 831.

Was die Geschlechtsliebe sey, erhellet aus der Schlußbemerkung des 824 §.

§. 832.

Gewogenheit ist die Liebe eines Freundes gegen den andern.

§. 833.

2. Die verabscheuenden Gemüthsbewegungen (473) äußern das Bestreben eine unangenehme Idee der Vorhersehung zu vernichten (354) entweder nur in allgemeinen, gleichsam zurückziehenden und den verabscheuten Gegenstand entfernenden Bewegungen des Gehirns und der Nerven (470),

oder zugleich in willkührlichen Bewegungen (486) und fortwährenden Handlungen (497).

§. 834.

Unter den verabscheuenden Gemüthsbewegungen der ersten Art (833), ist nur allein anmerkenswürdig der Ekel.

§. 835.

Der Ekel (834) ist ein Empfindniß des Abscheues vor thierisch widrigen Empfindungen. Etwas ganz anders ist der Ueberdruß.

§. 836.

Die eigentlichen Gegenstände des Ekels (835) sind die Widrigkeiten des Geruchs und Geschmacks — der übrigen Sinnen, nur durch Ideenverbindung mit jenen.

§. 837.

Der eigentliche thierische Ekel (836) ist bestimmt, den Körper zu bewahren durch ahndende Gefühle, vor dem Eingange schädlicher Substanzen, und in sofern ist der Ekel ein Empfindniß des thierischen Triebes nach der Erhaltung des Körpers.

§. 838.

Wenn gute heilsame Speisen durch die Gewohnheit des Wohllebens eine Art von Widrigkeit (836)

empfangen, dann ist der Ekel (835) ein Empfindniß der Gaumlust.

§. 839.

Durch den Einfluß der Ideenverbindung und vornehmlich durch das Gesetz der Aehnlichkeit (I. 339) erlanget der Ekel (835) einen so weiten Umfang in der menschlichen Natur, daß Dinge, die weit entfernt sind von den eigentlichen Sinnen des Ekels (836) und nur durch entfernte Aehnlichkeit mit ihnen zusammenhangen, Gegenstände des Ekels werden. Z. B. Fehler der Gestalt und Gesichtsbildung oder der äußerlichen Sitten, Armuth, Niedrigkeit, Einfalt geringer Leute, ja selbst Dienstbezeugungen, Liebkosungen, Gefälligkeit gutherziger Menschen, und sogar Gewogenheit, Treue und Zärtlichkeit von Freunden und Blutsverwandten. Diese Art des Ekels ist ein Empfindniß der fehlerhaften Sinnlichkeit für das Vollkommene und Schöne (643), in vielerfordernden, unduldsamen, übelwollenden, verzärtelten Freunden des Geschmacks.

§. 840.

Unter den verabscheuenden Gemüthsbewegungen der andern Art (833), sind vornehmlich anmerkenswürdig der Haß und das Schrecken.

§. 841.

Der Haß (840) in wiefern er betrachtet wird als eine Gemüthsbewegung (472) und nicht als eine ruhende Abneigung (469) ist das Bestreben der Seele einen Gegenstand, dessen Vollkommenheiten ihr unangenehm sind, von sich zu entfernen. So verschieden von der Liebe (826) die Freundschaft, so verschieden ist von dem Hasse (841) die Feindschaft (792). Feindschaft kann ohne Haß, Haß nicht leicht ohne Feindschaft seyn.

§. 842.

Die Gegenstände des Hasses (841) sind von eben der Verschiedenheit, wie die Gegenstände der Liebe (823) — alle Dinge, welche einen gewissen Eindruck des Widrigen und Unannehmlichen machen. Daher heißt häßlich so viel als unannehmlich oder widrig.

§. 843.

Der Haß (841) gränzt sehr nahe an den Ekel (835) und wirkte er nicht durch Handlungen (493), so könnte er gerechnet werden zu den verabscheuenden Gemüthsbewegungen der ersten Art (833).

§. 844.

Weil die Widrigkeit oder Unannehmlichkeit einer Person (842) natürlicher Weise vermehrt wird durch

die Vorstellung ihres Uebelwollens und ihrer Feindschaft gegen uns selbst, um so vielmehr da Uebelwollen und Feindseligkeit an sich selbst etwas Widriges sind (210), so hasset der Mensch nichts mehr als seine Feinde. Jedoch sind Feinde gar nicht der einzige Gegenstand des Hasses.

§. 845.

Eine eigene Art des Hasses (841) die meistens ganz ohne Feindschaft ist (844) ist der Abscheu vor der Liebe (822) eines andern. Diese Art des feindschaftlosen Hasses zeigt sich oft zwischen den beyden Geschlechtern.

§. 846.

Wenn Menschen einzelne Unvollkommenheiten besitzen die widrig oder häßlich sind (843), so theilt die Vorstellung davon sehr leicht sich mit allen ihren übrigen Eigenschaften. Darum hasset der Mensch so leicht Personen und Karaktere, statt einzelner Eigenschaften der Person und des Karakters.

§. 847.

Der weise, tugendhafte Mann hasset Unvollkommenheiten der Menschen, nicht in wiefern diese Unvollkommenheiten eine sinnliche Widrigkeit haben (842), oder ihm selbst Schaden drohen, sondern

in wiefern sie an sich selbst bös, schädlich und dem Endzwecke der Glückseligkeit entgegen sind.

§. 848.

Merkwürdig ist das Spiel der Ideenverbindung 1) überhaupt in der Mittheilung der Liebe (822) und des Hasses (841) von Gegenständen zu Gegenständen, die mit einander selbst, und also auch in der Vorstellung der Seele zusammenhangen; 2) die Ordnung und Richtung, welche die Seele dabey fast immer befolget. So verbreitet sich Liebe, oder Haß sehr leicht auf die Kinder geliebter oder gehaßter Personen, nicht so leicht auf ihre Eltern, leichter von dem Manne auf die Frau, als von der Frau auf den Mann.

§. 849.

Das Schrecken (840) ist eine mit Erstaunen verbundene Bewegung des Abscheues vor plötzlich erscheinender Gefahr. Gefahr ist der Anschein eines Unglücks. Ein Unglück ist ein Ereigniß, welches den Verlust einer beträchtlichen Glückseligkeit verursachet.

§. 850.

Das Schrecken (849) ist eine ausnehmend und bisweilen übernatürlich wirksame Bewegung. Dadurch ist es ganz unterschieden von dem müßigen, kraftlosen Affekte der Furcht.

§. 851.

Der Mensch ist um so mehr empfindlich für den Affekt des Schreckens (849), je grösser seine Anhänglichkeit an die Dinge ist, die er in Gefahr steht zu verlieren, und jemehr ihm wegen des Mangels einer philosophischen Einsicht von der Nothwendigkeit und Natürlichkeit aller Begebenheiten, jedes Ereigniß neu und unerwartet ist. Der Einfluß der Nervenschwachheit ist bekannt.

§. 852.

In dem weisen, tugendhaften Manne ist das Schrecken (849) theils weniger heftig, theils überhaupt weniger ein Affekt der eigennützigen Triebe, als der mittheilenden Neigungen (129).

§. 853.

Es giebt eine Art des thierischen Schreckens, welches ein Affekt des Strebens der Seele nach der Erhaltung ihres Körpers, und mehr in der Physiologie, als in der Moralphilosophie erklärungswürdig ist. Seine Ursachen sind alle plötzliche, starke Erschütterungen des Seelenorgans, welche die Lebenswerkzeuge in Gefahr zu setzen scheinen. Ueber dieses thierische Schrecken ist keine philosophische Selbstmacht möglich, (z. B. bey der plötzlichen Entstehung eines großen Knalles), sondern nur Ueber-

macht des Temperaments. Etwas von diesem thierischen Schrecken ist mitwirksam in allen Bewegungen des Schreckens überhaupt.

§. 854.

Das Erstaunen, welches dem Schrecken vorangehen pflegt (849), so wie der Freude (s. §. 860) und der Traurigkeit (s. §. 890) ist an sich, und abgesondert von den Gemüthsbewegungen, die es begleitet, keine Gemüthsbewegung selbst. Denn es hängt ab von keiner Neigung des Willenvermögens (472), und äußert für sich allein weder Begehren oder Verabscheuen, noch Vergnügen oder Mißvergnügen.

§. 855.

Das Erstaunen (854) ist nichts anders als eine schnelle und starke Erschütterung der Aufmerksamkeit auf einen neuen unerwarteten Gegenstand, von dem die Seele fürs erste nicht weis, ob er gut oder böse sey, d. h. dessen Verhältniß mit sich selbst sie in dem ersten Augenblicke seiner Erscheinung nicht kennt (I. 182. 183).

§. 856.

Auf die erste Erschütterung des Erstaunens (855) folgt dann eine meistentheils augenblickliche Untersuchung des neuen, unerwarteten Gegenstandes, und

dann gehet das Erstaunen, nach dem derselbe so oder anders befunden wird, über in Schrecken (849), oder in Freude (s. §. 860), oder in Traurigkeit (s. §. 890) u. s. w.

§. 857.

Weil der Mensch, entblöset von Naturtrieben, die ihm das Verhältniß der Dinge zu seiner Natur ahnden lassen, ein furchtsames und in Ungewißheit und Gefahr lebendes Wesen ist, so neigt sich die erste Rührung des Erstaunens (855) fast immer zum Schrecken hin; und oft entstehet auf diese Weise, bey plötzlichen Erscheinungen des glücklichsten Gegenstandes, statt der Freude ein lang anhaltendes Schrecken, welches sich langsam in Freude auflöset. Bisweilen ist das Erstaunen, ehe es sich in ein anderes Empfindniß auflöset, durch die Stärke und Plötzlichkeit der Nervenrührung, tödtlich.

II.

Von den Gemüthsbewegungen des Gefühls.

§. 858.

1. Die angenehmen Gemüthsbewegungen des Gefühls (474) sind allesammt enthalten in dem

Allgemeinbegriffe Vergnügen, und pflegen an sich selbst müßig und ohne willkührliche Thätigkeit zu seyn.

§. 859.

Die vornehmsten Arten des Vergnügens (858) sind: die Freude, die Fröhlichkeit und Lustigkeit, und die Hoffnung. Jede dieser drey Arten hat besondere zufällige Bestimmungen und Nahmen.

§. 860.

Freude (859) ist Vergnügen über einzelne angenehme Gegenstände und Ereignisse.

§. 861.

Sehr lebhafte Freude (860) ist nicht möglich 1) ohne Verwunderung oder Erstaunen (854), 2) ohne heftiges Begehren.

§. 862.

Schon allein in der ersten Betrachtung ist die Freude (860) des weisen, tugendhaften Mannes selten sehr lebhaft (861); in der andern Betrachtung äußert sich dieselbe bey ihm mehr über Ereignisse, die sich auf die Vollkommenheit des Ganzen und auf die mittheilenden Neigungen, als auf ihn selbst und die eigennützigen Triebe beziehen. Und auch dann wenn er sich über ein eigenes Glück freuet, hat sein Vergnügen vornehmlich zum Gegen-

stande die Erfüllung des allgemeinen Endzwecks der Glückseligkeit in der Welt.

§. 863.

Ausschweifende Freude über gemeine Gegenstände des sinnlichen Vergnügens, verräth den Karakter eines Kindes, — über Lobsprüche und Würden (684), einen eiteln Menschen — über Vortheil und Gewinn, eine kleine eingeschränkte Seele.

§. 864.

Bewunderung, vornehmlich ein Empfindniß der Sinnlichkeit für das Vollkommene und Schöne (643), ist Freude (860) über Vollkommenheiten, die unsere Erkenntniß und unsere Erwartung überschreiten.

§. 865.

Der Bewunderung (864) gehet voran die Verwunderung, eine Art des Erstaunens (854).

§. 866.

Der weise Mann ist durch Erkenntniß und Einsicht weniger geneigt zur Bewunderung (864). Alles bewundern ist ein Zeichen von Unerfahrenheit und Einfalt.

§. 867.

Mitfreude, ein Empfindniß der mittheilenden Neigungen, abhängig von der Sinnlichkeit für das Vollkommene und Schöne (643) und vornehmlich

des philosophischen Enthusiasmus (187), ist Freude über glückliche Ereignisse anderer.

§. 868.

Die Mitfreude (867) setzt voraus, daß in einem Menschen das Interesse der mittheilenden Neigungen innigst und genau vereinigt sey, mit dem Interesse der eigennützigen Triebe (447).

§. 869.

Durch welche Verhältnisse die Mitfreude (867) eingeschränkt werde in dem Stande der Natur, und erweitert in dem Stande der polizirten Verfassung, erhellet aus den Grundsätzen von der Sympathie (242 — 245).

§. 870.

Schadenfreude, (ein Empfindniß aller drey Hauptneigungen) ist Freude (860) über unglückliche Ereignisse anderer.

§. 871.

Was in der Schadenfreude (870) anstößig scheinet in Beziehung auf die sittliche Güte des menschlichen Herzens, das muß erkläret werden aus den obigen Grundsätzen von der Feindschaft und Rachgier (795. 797).

§. 872.

Fröhlichkeit (859) ist ein Empfindniß des Vergnü-

gens (858) in dem Gefühl eines angenehmen Zustandes überhaupt, jedoch mehr in Ansehung der Seele, als des Körpers. Stille Fröhlichkeit ist Zufriedenheit.

§. 873.

Lustigkeit ist ein Empfindniß des Vergnügens in dem Gefühl eines vollkommenen Zustandes überhaupt — jedoch mehr in Ansehung des Geistes (75), als des Körpers (76. 872).

§. 874.

Der weise, tugendhafte Mann ist stets zufrieden, und wenn Temperament, Alter und Zustand es verstatten, fröhlich. Die Lustigkeit (873) erlaubt er sich nur für kleine Zeitpunkte, als ein Mittel der Gesundheit, so wie die Uebungen des Leibes.

§. 875.

Die Lustigkeit (873) ist vornehmlich angemessen dem jugendlichen Alter, dem andern Geschlecht, den wilden Völkern und den ungesitteten Ständen (115).

§. 876.

Immerwährende Lustigkeit (873) verräth, außer einem gewissen Grade der Sinnlichkeit, Mangel eines richtigen Verstandes und feiner Empfindungen, vornehmlich aber Mangel eines bestimm-

ten Systems der moralischen Vernunft (170) und des philosophischen Enthusiasmus (187).

§. 877.

Wenn das Gefühl von der Vollkommenheit des Zustandes überhaupt (873), einen hohen Grad von Lebhaftigkeit und eine ausschweifende Munterkeit ertheilet, so entstehet in dem Menschen, durch das Gefühl eines Uebermaaßes von Kraft, sehr leicht eine Art von Kitzel, der sich alsdann zu äußern und abzustumpfen beginnt durch eine Art von Thätigkeit, die entweder keinen Zweck hat, oder doch nur Schaden, Streit, ja selbst einen gewissen Grad von Gefahr zur Absicht zu haben scheinet. Dieses Empfindniß, welches aus dem kitzelnden Gefühl eines Uebermaßes von Kraft entstehet, wird Muthwille genannt.

§. 878.

Wenn diese ausschweifende Munterkeit mehr aus dem Körper entstehet, als aus der Seele (873), so wird der Muthwille (877) Schöckerhaftigkeit; wenn sie mehr in der Seele ist als in dem Körper (872), so wird er Spaßhaftigkeit.

§. 879.

Die Schöckerhaftigkeit (878) äußert sich durch ausschweifende, possenhafte, wilde, ungesittete Be-

wegungen des Körpers, durch Schreyen, Jauchzen und beunruhigendes Lärmen, oder wohl gar durch ausfodernde Beleidigungen und Grobheiten. Sie ist eine eigenthümliche Gemüthsbewegung der böotischen Sinnlichkeit (656. 657) und stehet meistentheils in Verbindung mit wilden Bewegungen der Geschlechtslust (641).

§. 880.

Die Spaßhaftigkeit (878) äußert sich entweder durch witzige, oder nur durch kurzweilige Näckereyen in Reden und Handlungen. Jemehr sie nur kurzweilig, und jeweniger sie witzig ist, desto gewisser ist sie ein Empfindniß der gemeinsten sanguinischen Sinnlichkeit (653. 654), und destomehr stehet sie in Verbindung mit lebhaften Bewegungen der Geschlechtslust (641).

§. 881.

Von der Spaßhaftigkeit (880) ist unterschieden das Empfindniß der Scherzhaftigkeit auf folgende Weise. Spaß ist Muthwille mit der Absicht sich selbst zu vergnügen und andere zu reizen und zu beunruhigen. Scherz ist Muthwille mit der Absicht sich zu vergnügen und andern zu gefallen. Daher scherzt der Mensch entweder aus Liebe (828), oder aus Ehrgeiz (686).

§. 882.

Hoffnung (859) ist Vergnügen in der vorhersehenden Erwartung eines Gutes. Das Vergnügen der Hoffnung verhält sich zu dem Vergnügen des Genusses wie die Phantasie zur sinnlichen Empfindung (I. 108. 111).

§. 883.

Wenn die Hoffnung (882) eine thätige Gemüthsbewegung zu seyn scheinet, wider den Grundsatz des 858 §. so ist ihre Thätigkeit das Werk des Begehrens, das sich oft mit ihr verbindet.

§. 884.

Die Hoffnung (882) nähert sich entweder mehr der Freude (860), oder mehr der Fröhlichkeit (872), je nach dem sie mehr einzelne angenehme Ereignisse, oder Wohlstand überhaupt erwartet.

§. 885.

Unwahrscheinlichkeiten hoffen ist das Zeichen eines schwachen Verstandes.

§. 886.

Der weise, tugendhafte Mann zeigt sich in der Hoffnung (882) wie in der Freude (862).

§. 887.

2. Die unangenehmen Bewegungen des Ge-

fühls (474), die meistentheils sehr thätig sind (858) wegen der Hinzukunft des Abscheues, sind allesammt enthalten in dem Allgemeinbegriffe Mißvergnügen.

§. 888.

Das Mißvergnügen (887) ist entweder niedergeschlagen, oder unwillig. Die Gemüthsbewegungen, die von dem letztern abstammen, sind die thätigsten (887).

§. 889.

Die Hauptarten des niedergeschlagenen Mißvergnügens (888) sind Traurigkeit und Betrübniß; die Hauptarten des unwilligen, Verdruß und Murrsinn. Die Furcht ist abhängig von beyden Hauptarten.

§. 890.

Traurigkeit (889) ist ein niedergeschlagenes Mißvergnügen (888) über einzelne unangenehme Gegenstände und Ereignisse. Durch die Niedergeschlagenheit unterscheiden sie sich von dem Verdruß. (s. §. 895).

§. 891.

Wahre und einem weisen Manne anständige Ursachen der Traurigkeit (890), sind Leiden des Menschengeschlechts, Trübsale des Vaterlandes, Vereitelung wichtiger Absichten, Unglück und Tod geliebter Personen.

§. 892.

Betrübniß (889), meistentheils die Folge vorhergegangener Traurigkeit (890) ist ein niedergeschlagenes Mißvergnügen (888) in dem Gefühl eines unvollkommenen Zustandes überhaupt. Durch die Niedergeschlagenheit unterscheidet sie sich von dem Murrsinne. (s. §. 943).

§. 893.

Weder die Thiere, noch die Kinder sind der Traurigkeit (890) und der Betrübniß (892) fähig. Denn beyde Affekten setzen voraus theils einen allgemeinen Begriff von Glückseligkeit, theils eine gewisse Hinsicht auf die Zukunft.

§. 894.

Jemehr sich ein Mensch durch seine Sinnlichkeit den Thieren, und durch seinen Unverstand den Kindern nähert, destomehr gränzt seine Traurigkeit (890) an den Verdruß (s. §. 895) und seine Betrübniß (892) an den Murrsinn (s. §. 948).

§. 895.

Verdruß (889) ist ein unwilliges Mißvergnügen (888) über einzelne unangenehme Gegenstände und Ereignisse.

§. 896.

Der Verdruß (895) ist ein Empfindniß aller

Neigungen, und empfängt durch die Verschiedenheit seiner Gegenstände verschiedene besondere Einschränkungen, so wie auch verschiedene Nahmen in der Sprache.

§. 897.

Zorn ist ein lebhafter Verdruß (895) über Personen, die uns unangenehme Ereignisse verursachen, z. B. Verlust, Beleidigung, Hinderniß u. s. w.

§. 898.

Wenn der Mensch oft über unvernünftige, ja gar über leblose Wesen (897) zürnet, so ist es ein Irrthum des Affekts, der Thiere, oder Sachen als Personen behandelt.

§. 899.

Obwohl der Zorn (897) allzeit auf Personen gerichtet ist, so ist doch die erste Ursache, die ihn erreget, nicht allzeit Verdruß über die Personen, welche die unangenehme Begebenheit verursachen, sondern oft nimmt er diese Richtung nur zufälliger Weise, um einen Gegenstand zu haben, an dem er sich äußere.

§. 900.

Die Ursache, welche die erste Bewegung des Zorns erreget (899) und überhaupt in einem zornigen Karakter zum Grunde liegt, kann seyn entweder eine ausnehmende Reizbarkeit des Temperaments,

oder Heftigkeit theils der Neigungen (461) überhaupt, theils einzelner gegenwärtiger Begehrnisse insbesondere, welche durch eine gewisse Handlung anderer gehindert werden, oder Eigenwille an sich selbst (424. 807), oder Verdruß über die Person (899), welche die unangenehme Begebenheit verursachet.

§. 901.

Selten sind diese vier Ursachen des Zorns (900) in einer einzelnen Bewegung des Affekts, oder in einem zornigen Karakter überhaupt, in einem gleichen Maaße vereinigt, und weil insgemein eine die Grundursache des Affekts ist, so kann man in Beziehung auf den 900 §. unterscheiden vier Arten des Zorns: den auffahrischen, den leidenschaftlichen, den eigenwilligen und den persönlichen Zorn.

§. 902.

1. Der auffahrische Zorn (901) ist die Wirkung einer gewissen Reizbarkeit der Seele und der Nerven, bey welcher überhaupt alle unvorhergesehene Ereignisse einen starken und plötzlichen Eindruck machen, und zugleich eine Art von Schrecken (849) erregen, wodurch, vermittelst eines affektmäßigen Irrthums, alle Ursachen des Verdrusses unnatürlich vergrößert, oder wohl gar Ursachen des Vergnügens, bey ihrer ersten Erscheinung als Ursachen des Verdrusses dargestellt werden.

§. 903.

Diese Reizbarkeit (902) setzt allzeit ein unwilliges Mißvergnügen (888) voraus, welches schon (mit oder ohne Bewußtseyn) vorhanden war, als die unangenehme Begebenheit entstand und durch dieselbe erst lebhafter erregt, dann aber auf dieselbe übergetragen wurde.

§. 904.

Diese unangenehmen Empfindnisse (903), welche bey jener Reizbarkeit und also bey dem auffahrischen Zorn (902) vorausgesetzt werden, sind entweder fortwährend, oder vorübergehend, und entstehen entweder mehr aus der Seele, oder mehr aus dem Körper.

§. 905.

Daher giebt es vier Ursachen des auffahrischen Zorns, welche jene schnelle und unnatürliche Reizbarkeit (902) erklären: 1) Murrsinn (s. § 948) über vorhergegangene Verdrüßlichkeiten; 2) ein jetzt gegenwärtiger Verdruß (895), der aber von der Ursache des gegenwärtigen Zorns ganz entfernt ist; 3) lebhafte und unruhige Reize der Nerven (wie z. B. in dem böotischen (656), melancholischen (650) und hektischen Temperamente (668), und in vollblütigen Körpern); 4) Schmerzen einzelner

Theile, wie z. B. bey Hypochondristen, Schwindsüchtigen, Gichtpatienten u. d. g.

§. 906.

Der auffahrische Zorn (902) habe eine Ursache unter diesen vieren (905) welche er wolle, so ist er allzeit mehr gegründet in Empfindnissen, die schon vorhanden waren, als in der Begebenheit, auf die er seine Heftigkeit richtet.

§. 907.

Wenn der Mensch unangenehme Empfindungen hat, deren Ursachen er sich nicht klar bewußt ist, so nimmt er jeden Gegenstand durch einen Irrthum des Affekts für die Ursache.

§. 908.

Aus dieser Anmerkung (907) erkläret sich der auffahrische Zorn, der aus Murrsinn (948) und aus allgemeiner Unruhe der Nerven entstehet (905).

§. 909.

Wenn die Ursache des Verdrusses (895) den der Mensch empfindet, entweder er selbst, oder ein anderer Gegenstand ist, an dem sich der Zorn nicht äussern läßt, so nimmt der Mensch durch einen Irrthum des Affekts jeden andern Gegenstand auf die schwächste Veranlassung, für die Ursache seines Verdrusses.

§. 910.

Diese Anmerkung erklärt die Art des auffahrischen Zorns (902), welcher aus einem andern Verdruß, oder aus körperlichem Schmerz entstehet (905).

§. 911.

Weil der auffahrische Zorn (902) erregt wird durch einen bloßen Irrthum des Affekts, so ist er an sich von kurzer Dauer, und meistens befolgt von vergütender Reue.

§. 912.

Menschen die stets, voll sind von Empfindnissen des Murrsinnes, oder von unruhigen Bewegungen der Nerven, haben eine beständige Geneigtheit über alles zu zürnen. Das sind die sogenannten Polterer.

§. 913.

2. Der leidenschaftliche Zorn (901) ist ein heftiger Verdruß über die Begebenheit selbst, in wiefern sie entgegen ist einer herrschenden Neigung, oder einem einzelnen Begehrniß. Z. B. der Zorn eines Stolzen über eine Beleidigung, oder über einen mißlungenen Plan seines Ehrgeizes.

§. 914.

Erst durch einen Uebertrag des Affekts, richtet sich der leidenschaftliche Zorn (913) von der Wirkung

auf die Ursache, d. h. von der Begebenheit, auf die Person, die sie verursachet (899).

§. 915.

Die Ursache des leidenschaftlichen Zorns (913), ist Heftigkeit der Begierden (467) und Leidenschaften (458).

§. 916.

Die Reizbarkeit des Temperaments hat in den leidenschaftlichen Zorn (913) nur einen mittelbaren Einfluß, wiefern sie nämlich vermehrt die Heftigkeit der Begierden und Leidenschaften (915).

§. 917.

3. Der eigenwillige Zorn (901) ist ein heftiger Verdruß (895) über die Einschränkung des eigenen Willens an sich selbst (424).

§. 918.

Der eigenwillige Zorn (917) ist entweder despotisch (809), oder eigensinnig (810). Im ersten Fall ist er ein Affekt des despotischen Stolzes, der jede Uebertretung oder Hinderung seines Willens, als eine Beleidigung der Ehre empfindet; im andern Fall ist er der Affekt einer eigenen Sinnlichkeit bey welcher die Erfüllung oder Nichterfüllung des Willens an sich selbst, ohne Beziehung auf dessen Gegenstände, eine Ursache des Vergnügens, oder des Schmerzes wird (424. 742.).

§. 919.

In beyden Arten des eigenwilligen Zornes (918) geschiehet es nicht selten, daß der Mensch über vortheilhafte, angenehme Begebenheiten zürnet, — bloß weil sie wider seinen Willen geschehen.

§. 920.

4. Der persönliche Zorn (901) ist ein heftiger Verdruß (895) über die Personen, welche, eine uns unangenehme Begebenheit verschulden, und hat zum Gegenstande theils überhaupt Fehler des Verstandes (Einfalt, Unvorsichtigkeit u. d. g.), oder des Herzens (Bosheit, Niederträchtigkeit, Eigennützigkeit u. d. g.), theils beleidigende oder feindselige Gesinnungen gegen uns insbesondere, (Mangel der Ehrerbietung, Verachtung, Haß u. d. g.)

§. 921.

Der persönliche Zorn (920) wird daher sehr leicht erregt, theils durch gegenwärtige, theils durch vorhergegangene Ursachen entweder der Geringschätzung und des Hasses (841), oder des Mißtrauens und Argwohns.

§. 922.

Der weise Mann ist ganz frey von dem auffahrischen (902) und eigenwilligen Zorn (917). Dem leidenschaftlichen (913) überläßt er sich nur da,

wo sittliche Neigungen oder gute Absichten durch verdrüßliche Begebenheiten gehindert werden. Der persönliche Zorn (920) wird in ihm erreget, weniger durch Bemerkung oder Vermuthung von Beleidigung und Feindseligkeit, als durch die Wahrnehmung eines hohen Grades von Einfalt, oder Bosheit.

§. 923.

Ein Mensch der dem auffahrischen (902) oder dem eigenwilligen Zorn (917) unterworfen ist, und den leidenschaftlichen (913) in sich entstehen läßt, auch durch die Würksamkeit unsittlicher Neigungen und bloß eigennütziger Absichten, oder den persönlichen (920) durch das Gefühl empfangener Beleidigungen, kann in vielen Betrachtungen ein guter Mensch, aber in keiner Betrachtung ein weiser Mann seyn.

§. 924.

Aergerniß ist nichts anders, als Zorn (897), in dem freyen Ausbruch gehindert, entweder durch den Zwang äußerlicher Umstände, oder durch selbsteigene, freywillige Anstrengung, oder durch physische Kraftlosigkeit.

§. 925.

Das Aergerniß (924) ist erstens ein schmerzhafterer, anderns ein unordentlicherer Affekt, als der Zorn selbst (897).

§. 926.

Wenn nichts als der Zwang äußerlicher Umstände den Ausbruch des Zorns hindert (924), dann kehrt sich die Würksamkeit des Aergerniſſes (925) ganz von den willkührlichen zu den unwillkührlichen Theilen.

§. 927.

Wenn moraliſche Anſtrengung den Ausbruch des Zornes hindert, dann wird der Affekt des Aergerniſſes (924) meiſtens ſehr ſchnell unterdrückt.

§. 928.

Wenn phyſiſche Kraftloſigkeit den Ausbruch des Zorns verhindert (924), ſo bleibet dem Affekt des Aergerniſſes eine gewiſſe Art des Ausbruches, in welchem aber konvulſiviſche Heftigkeit mit zappelnder Ohnmacht, und ein kreiſchendes Schreyen mit halb verſtummendem Stottern abwechſelt. Der Anblick des Zorns iſt allzeit fürchterlich. Aber der Anblick des Aergerniſſes (925) pflegt meiſtens lächerlich zu ſeyn.

§. 929.

Kränkung iſt Aergerniß (924) vermiſcht mit Traurigkeit (890), oder mit Betrübniß (892).

§. 930.

Was der Ueberdruß ſey, liegt in den Grundſätzen des 417. §.

§. 931.

Neid ist Verdruß (895) über das Glück anderer, in wiefern es zu übertreffen scheinet unser eigenes.

§. 932.

Mißgunst ist Verdruß (895) über das Glück unserer Feinde, ohne Vergleichung mit unserm eigenen Schicksal.

§. 933.

Neid (931) und Mißgunst (932) sind Empfindnisse aller unsittlicher Neigungen.

§. 934.

Die Mißgunst (932) ist eine stärkere und thätigere Gemüthsbewegung als der Neid (931); der Neid ist eine unruhigere Gemüthsbewegung als die Mißgunst (932).

§. 935.

Es ist dem weisen, tugendhaften Manne nicht unanständig, Thoren um Reichthum oder Ansehen zu beneiden, denen es zum Genuß an Verstand und zum Gebrauch an Güte fehlet.

§. 936.

Die Mißgunst (932) ist ganz abhängig von der Feindschaft (793) und Rachgier (793), und was in derselben anstößig scheinet der sittlichen Güte des menschlichen Herzens, das muß erklärt werden aus den obigen Grundsätzen (§. 796 ff.).

§. 937.

Schaam ist Verdruß über die Sichtbarkeit selbsteigener Schwachheiten.

§. 938.

Die Schaam (937) ist nicht von einerley Art. Denn sie ist entweder ein ganz verdrüßliches durch Verlegenheit und Verwirrung geäußertes Empfindniß, wenn die sichtbar gewordene Schwachheit durchaus für eine Unvollkommenheit gehalten wird, wie z. B. Betrügerey, Thorheit, Armuth, verborgene Gebrechen des Leibes u. s. w. oder sie ist vermischt mit einer gewissen Art des Vergnügens, wenn die Schwachheit auf einer andern Seite eine Vollkommenheit ist. Diese Art der Schaam äußert sich meistens durch Lachen, welches Verdruß und Vergnügen zugleich an den Tag legt. Die passendesten Beyspiele sind hier nicht die anständigsten.

§. 939.

Was der Mensch als Schwachheit (937) empfindet, das ist er bemüht zu verheimlichen. Demnach ist jede Schwachheit, wiefern der Mensch sie als eine solche empfindet, zugleich eine Heimlichkeit. Das ist an sich klar.

§. 940.

Schwachheit und Heimlichkeit sind verbundene

Ideen; das folgt aus dem Obigen (939). Durch die Umkehrung dieser Ideenverbindung, macht die Seele oft aus Heimlichkeiten Schwachheiten; und so werden Handlungen, Eigenschaften und Verhältnisse, die nichts von Schwachheit an sich haben, zu Gegenständen der Schaam (937), bloß durch die Gewohnheit sie zu verbergen. So schämet sich z. B. ein Weib bey der Eröffnung ihres Geräthschrankes.

§. 941.

Wenn sich der Mensch oft solcher Eigenschaften und Handlungen mit ernstlichem Verdruße (937) schämet, die selbst nach seinen Grundsätzen weder Schwachheiten sind, noch durch angewöhnte Verheimlichung (940) dafür gelten, so ist die Ursache entweder ein Gefühl von Schwachheit, welches mit vielen Eigenschaften wirklich verbunden ist, die nach dem richtigern Urtheil des Verstandes Vollkommenheiten sind; z. B. die Eigenschaften und Handlungen der Gutherzigkeit, der Mitleidigkeit, des Gehorsams, der Treue u. d. g. oder es ist Verachtung derjenigen Personen, vor denen sich seine Vollkommenheiten offenbaren, und eine Art von Ekel vor ihrem Beyfall (839).

§. 942.

Jemehr dergleichen Eigenschaften oder Handlun-

gen (941) in einem Menschen nur aus Gefühl, und je weniger sie aus Grundsätzen entspringen, desto mehr empfindet er sie als Schwachheiten (939), und desto geneigter ist er sich ihrer zu schämen. Darum schämen sich die Kinder, ohne den geringsten Einfluß der andern Ursache (941) meistens, bey der Erwähnung ihrer Tugenden.

§. 943.

Es ist ein gewöhnliches Verhältniß, daß Kinder ihre Eltern, Ehegatten, Geschwister, Blutsverwandte und allzu vertraute Freunde, sich untereinander in dem Grade geringschätzen (941), daß sie ihre Vollkommenheiten aus Ekel vor Beyfall und Zuneigung (839) mit Schaam verbergen. Die Folge davon ist natürlicherweise Verminderung der Liebe und Gewogenheit, und ein ungefälliges, unartiges Betragen.

§. 944.

Reue ist Verdruß (895) über eine Handlung, deren Erfolg anders ist, als wir ihn wünschen, und als er bey einer andern Einrichtung der Handlung seyn konnte.

§. 945.

Wenn der Mensch auch Gesinnungen bereuet, so gelten sie, in wiefern ein Erfolg dabey gedacht

wird, (z. B. Beleidigung der Gottheit, Erniedrigung der Seele), für Handlungen.

§. 946.

Die Reue (944) ist eine Empfindniß aller Neigungen — auch der sittlichen insbesondere.

§. 947.

Keine Art der Reue (944) ist einem gesitteten Menschen schmerzhafter, als die, welche aus selbstverschuldeter Verlachung entspringt.

§. 948.

Murrsinn (889) ist ein unwilliges Mißvergnügen (888) über die Unvollkommenheit des Zustandes überhaupt, ohne Bewußtseyn einzelner Ursachen des Mißvergnügens.

§. 949.

Furcht (889) ist Mißvergnügen in der Vorhersehung eines unangenehmen Zustandes. Sie nähert sich mehr der Traurigkeit (890), oder der Betrübniß, (892) mehr dem Verdruß (895), oder dem Murrsinn (948), je nach dem sie entweder einzelne Uebel, oder Uebel überhaupt zum Gegenstande hat, und je nachdem sie dabey mehr niedergeschlagen, oder mehr unwillig ist (888).

§. 950.

Furcht (949) vor übelwollenden Gesinnungen

anderer, ist Argwohn; Furcht vor Handlungen anderer ist Mißtrauen; Furcht vor der Arbeit ist Faulheit; Furcht vor pflichtmäßiger Gefahr ist Feigherzigkeit; Furcht vor nahen Uebeln ist Bangigkeit, Furcht vor dem Ausgange schon gegenwärtiger Leiden ist Bekümmerniß; Furcht vor dem höchsten Grade des Elendes, der die Kraft der menschlichen Natur übersteiget, ist Verzweiflung.

Die alten Weltweisen scheinen in der Lehre von den Neigungen und Gemüthsbewegungen das Wesentliche eben so gut eingesehen zu haben, als die neuern. Denn was erstens die Neigungen betrift, so ist offenbar, daß sie eben die drey unsittlichen Hauptneigungen (s. §. 626.) erkennen, die Chr. Thomasius vor kurzem wieder in die Moralphilosophie eingeführt hat, nachdem sie die neuen Peripatetiker, über ihrer weitläuftigen Affektenlehre, beynahe vergessen hatten. Plato drückt sich Rep. Lib. IX. Tom. II. p. 580. so deutlich darüber aus, als möglich. In dem sinnlichen Theile des Menschen (Ψυχη ἀιθητικη) sagt er, ist enthalten 1) das ἐπιθυμητικον von welchem die Wollust und der Geldgeiz herkommen; 2) das θυμικον (hierunter wird nichts anders als eine gewisse lebhaftere Thätigkeit und ein gewisser zornartiger Eifer verstanden), der Grund des Ehrgeizes. Das einzige Sonderbare, welches jedoch in der Hauptsache keinen Unterschied machet und sich am Ende auch vertheidigen läßt, ist dieses: daß Plato die Wollust und den Geldgeiz aus einer gemeinschaftlichen Quelle herleitet. — Aristoteles, der den Gegensatz der Vernunft und der Sinnlichkeit, und die Abtheilungen der letztern, eben so wie Plato

machet (de An. Lib. II. Cap. III.) leitet zwar nicht so wie Plato die drey Neigungen daraus her, noch vielweniger legt er dieselben zum Grunde seines Moralsystems; allein dennoch zeigt er in seinen Untersuchungen über das höchste Gut, da wo er die drey Hauptirrthümer der Thoren in Ansehung der Glückseligkeit aufführet (Nicom. Lib. I. Cap. III. Eudem. Lib. I. Cap. IV.), ganz deutlich, daß er die Wollust, den Ehr- und Geldgeiz für die drey Hauptneigungen des unsittlichen Willens halte. — Die Stoiker betrachten die unsittlichen Neigungen als Gemüthskrankheiten, νοσηματα, ἀρρωστηματα, zween Worte deren Verschiedenheit nicht allenthalben gleich deutlich ist. *Cic.* Qu. Tusc. Lib. IV. Cap. X. Und zu diesen Krankheiten der Seele rechnen sie vornehmlich die Liebe zum Geschlecht oder die Wollust, und den Ehr- und Geldgeiz *Cic.* l. c. Cap. XI. Jedoch siehet man in eben dieser Klasse auch die Völlerey, den Menschenhaß und andere Laster angeführt. Sie leiten aber die Neigungen nicht aus natürlichen Anlagen, nicht aus einem Hange der Sinnlichkeit her, sondern aus den Gemüthsbewegungen, (anstatt die Gemüthsbewegungen aus den Neigungen zu herzuleiten), von denen sie durch Gewohnheit und Fertigkeit entstehen sollen. *Cic.* l. c. — Anlangend anderns die Gemüthsbewegungen, so ist mir nicht erinnerlich, etwas einem System ähnliches darüber bey dem Plato gefunden zu haben. Jedoch erwähnt er einmal in dem Timäus Tom. III. p. 69. den Ursprung der Gemüthsbewegungen aus der Sinnlichkeit, oder wie er sich ausdrückt, aus der sinnlichen Seele, ohne übrigens sie in Klassen zu ordnen. Indessen ist daraus und aus ähnlichen Stellen so viel klar, daß Plato nicht wie die Stoiker die Neigungen aus

den Gemüthsbewegungen, sondern beyde aus der Sinnlichkeit herleitet. Auch Aristoteles scheint mir Nicom. Lib. II. Cap. IV. nicht sowohl eine systematische Klassenordnung, als vielmehr nur beyspielweise die bekanntesten Nahmen der Gemüthsbewegungen anführen zu wollen. Uebrigens nimmt Aristoteles das Wort πάθος in dem weitern Sinne, wie ich selbst das Wort Gemüthsbewegung (s. §. 474.) genommen habe; er begreift darunter nicht allein die stürmischen Affekten, sondern auch die sanftern, gemäßigtern Empfindnisse, (s. den angef. §.) z. B. die Gewogenheit, die Mitleidigkeit u. d. g. — Die Stoiker nehmen vier Hauptgemüthsbewegungen an. Und diese sind keine andern, als die, welche ich selbst zum Grunde gelegt habe. 1. Begehrende (ἐπιθυμία) und verabscheuende (φόβος welches hier offenbar nichts anders als Abscheu ist); 2. Vergnügen (ἡδονή) und Mißvergnügen (λύπη): Der ursprüngliche Grund dieser vier Gemüthsbewegungen ist die Unmäßigkeit. Nun machen die Stoiker, gleich den neuern Weltweisen, ein ausführliches Geschlechtsverzeichniß aller besondern Gemüthsbewegungen, die von jenen vieren abstammen (s. die angef. Schriftsteller). Hier sind sie von vielen der Dunkelheit und Verwirrung beschuldiget worden, aber, wie mich dünkt, ohne Grund. Geschlechtsverzeichnisse der Gemüthsbewegungen (so wie auch der Tugenden und Laster) behalten allzeit 1) viel Willkührliches, weil Arten aus einer höhern Gattung herleiten, oft nichts anders heißt, als mehrere Worte in den Sinn eines Worts hineinzwingen; 2) viel Dunkeles und Unverständliches, weil bey Versuchen dieser Art die Worte nicht nur in einem sehr abstrakten, sondern auch in einem etwas ungewöhnlichen Sinne

genommen werden müßen — Was die berühmte Apathie der Stoiker betrift, so muß man, um dieses System nicht falsch zu verstehen, auf ihre Grundsätze von der Vereinigung der Sinnlichkeit mit der Vernunft in dem ἡγεμονικῷ und von der daher entstehenden Herrschaft der Vernunft über die Gemüthsbewegungen (s. die Anm. z. 384.) zurücksehen. Ferner muß man bedenken, daß die Stoiker den Begriff πάθος auf eine eigene Weise bestimmen. Weder die erste Erschütterung und Hinneigung der Seele, noch das darauf folgende Wanken zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, sondern die auf diese beyden Schritte erfolgende gänzliche Beunruhigung der Seele (welche aber vermeidlich war), ist es, was sie πάθος nennen; und durch ἄλογος παρὰ φυσιν κινησις (Cic. Diog. Stob. ll. citt.) definiren. Wenn man also die Apathie aus dem rechten Gesichtspunkt ansiehet, aus welchem sie, außer dem Lipsius, aber weit zusammenhängender und deutlicher auch Herr Meiners (im II. B. der Philos. Schr. Abh. von der Apathie der Stoiker) dargestellt hat, so ist sie wohl nichts anders als die Metropathie ihrer Gegner der Peripatetiker s. *Aristot.* Nicom. Lib. II. Cap. IV. *Cic.* Qu. Tusc. Lib. IV. Cap. XVI- XXV. Wenigstens giebt es Cicero in den Büchern de Finibus mehrmalen dem Kato zu hören, daß überhaupt die Streitigkeiten der Stoiker mit den Peripatetikern meistens nur auf Worte hinauskommen. Unter den Neuern hat keiner das System der Stoiker mit so vielem Enthusiasmus vorgetragen, als *le Grand* in dem B. l'Homme sans passions, besonders P. I. Disc. V. VII. Dieser leugnet allen Einfluß der Gemüthsbewegungen in die Tugend. Man lese hierüber vorzüglich Mösers Schrift von dem Werthe wohlerzogener Neigungen und Leidenschaften. — In

dem System des Epikur finde ich ebenfalls die vier Gemüthsbewegungen, von denen ich zwo zum Willen, zwo zum Gefühl gerechnet habe: cupiditas, fuga, voluptas, dolor, s. *Gassendi* Syntagm. Philos. Epic. cap. XIX. Tom. III. p. 47. seqq. Wenn Epikur sagt, daß einige Gemüthsbewegungen im Herzen ihren Sitz haben, andre durchaus in dem Körper verbreitet sind, so heißt das so viel: einige entstehen aus bewußten, klaren Vorstellungen der Phantasie, welche Epikur so wie alle Wirkungen der vernünftigen Seele im Herzen setzt, (s. die Anm. z. 384. §.); andere sind nichts anders als bewußtlose thierische Bewegungen des allgemeinen Nervensystems, wie z. B. das Zittern, der Gliederschmerz u. d. g. Jene allein sind die eigentlichen moralischen Gemüthsbewegungen und entstehen aus Meinungen *Galen.* de Hipp. et Plat. Decret. Lib. IV. Cap. III. — Ich würde zu weitläuftig werden, wenn ich alle besondere Erklärungen und Eintheilungen, welche theils die Scholastiker, theils die neuern Weltweisen von den Affekten gemacht haben, auseinander setzen wollte. Wer diese kennen lernen will, der lese: *Thom.* Aquin. summa Theol. P. I. Q. LXXXI. LXXXI. p. 176 sq. *Laelii* Peregrini Tr. de Affect. Animi. *Piccolominei* Philos. civil. Grad. I. p. 65 seqq. *Horneii* Doctr. de Moribus Lib. II. Cap. VI. *Cartesii* Tr. de Passionibus. *Malebranche* R. de la Vérité Liv. IV. V. (ein Schriftsteller der diese Materie vorzüglich durchdacht hat), Chr. Thomasius Ausüb. der Sittenl. Hauptst. II. III. IV. (wo auch die Lehren der Alten und das System des Cartes auseinandergesetzt werden), *Spinosae* Ethica, (ein Buch, welches neben dem traurigen System des Atheismus, besonders über die Neigungen und Gemüthsbewegungen, eine Menge scharfsinniger Beobachtungen enthält),

le Grand Inſtitutt. Philoſ. P. IX. Cap. 17. ſeqq. *Wolfii* Pſych. Emp. P. I. Sect. I. Cap. III. Pſych. Rational. Sect. II. Cap. I. *Buddei* Philoſ. Pract. Cap. III. Sect. II. **Watts und Meyers Lehre von den Gemüthsbewegungen, Hutcheſon von den Leidenſchaften, *l'Allemand* ſur le Mechaniſme des Paſſions, Jückerts Abh. von den Leidenſchaften u. a. m. — Ich muß noch anmerken, daß ich in der Lehre von den Gemüthsbewegungen des Gefühls, auf die gemiſchten Empfindniſſe (ſ. §. 95.) vorſätzlich keine beſondere Rückſicht genommen habe. Die Gründe davon kann ich hier nicht weitläuftig auseinanderſetzen; (ſ. etwas davon in Beziehung auf den Zorn in des jüngern Jeruſalems philoſ. Aufſätzen S. 78. wo jedoch die gegen Herrn Mendelſohns Lehre, gemachte Einwendung leicht beantwortet werden könnte), ſ. Leſſings Anm. S. 115.**

Des Vierten Hauptstücks

Dritter Abschnitt.

Karakterisitik der Gemüthsäußerungen.

§. 951.

Die in den menschlichen Handlungen sichtbaren Erscheinungen des sittlichen, oder des unsittlichen Willens (442) d. h. des tugendhaften, oder des untugendhaften Karakters (606), welche wenigstens vermittelst der Abstraktion, trennbar sind von den Gemüthsbewegungen (471), obwohl oft mit ihnen verbunden, sind es was der Verfasser nennt Gemüthsäußerungen. Sie werden auch Tugenden und Untugenden genannt.

§. 952.

Die Gemüthsäußerungen (951) sind eben so wie die Gemüthsbewegungen, Phänomenen der Neigungen (461).

§. 953.

Man muß unterscheiden zum Behuf des gegenwärtigen Lehrstücks, Handlungen des Verhaltens, und Handlungen des Betragens.

§. 954.

Das Verhalten (953) ist die Art und Weise, wie ein Mensch in besondern einzelnen Fällen handelt, wo er zwischen zwo Neigungen, oder zwischen zwo Denkarten gleichsam mitten innen stehet, und einer von beyden den Vorzug giebt.

§. 955.

Das Betragen (953) ist die Art und Weise, wie ein Mensch handelt, oder vielmehr sich aufführt in der äußerlichen Einrichtung seiner Sitten, und besonders in dem allgemeinen Umgange mit den Menschen.

§. 956.

Demnach giebt es Gemüthsäußerungen (951) in dem Verhalten (954) z. B. die Großmuth, und in dem Betragen (955), z. B. die Leutseligkeit.

§. 957.

In dem tugendhaften Karakter befinden sich theils die wesentlichen Grundeigenschaften der Tugend selbst, Mäßigkeit und Wohlwollen (610), theils gewisse Vollkommenheiten, welche bey der Tugend zum Grunde liegen: als 1) Religion, oder die Fähigkeit die Bestimmung des Menschen und die Bewegungsgründe zur Tugend, von der wichtigsten Seite anzusehen; 2) Stärke des Geistes, oder das Vermögen allen Bewegungsgründen zur Tugend wirklich

zu folgen; 3) Klugheit, oder die Geschicklichkeit, bey der Ausübung der Tugend die geschicktesten Mittel zu wählen.

§. 958.

Demnach zeigt sich der Unterschied des tugendhaften und des untugendhaften Karakters (957), in wiefern er sichtbar wird durch Handlungen, vornehmlich: in Gemüthsäußerungen der Mäßigkeit, des Wohlwollens, der Religion, der Stärke des Geistes und der Klugheit (957); und in jeder Art offenbaren sich die Gemüthsäußerungen, theils durch das Verhalten (954), theils durch das Betragen (955).

Wie die Alten die Hauptklassen der Tugend machen, ist in der Anm. z. 621. §. angezeigt worden. Jedoch zählet und erkläret Aristoteles eigentlich überhaupt eilf Tugenden, in denen aber einige der wichtigsten nicht begriffen sind: z. B. die, welche sich auf die Religion beziehen. Omeis hat von dieser Mangelhaftigkeit der peripatetischen Sittenlehre Anlaß genommen zu seinem Theatro virtutum, worinnen jedoch mehr Kompilation von Sittensprüchen der Alten, als Moralphilosophie enthalten ist.

I.

Aeußerungen der Mäßigkeit.

§. 959.

Mäßigkeit (957) im weitern Sinne des Worts, ist eine vernünftige Einschränkung der eigennützigen

Triebe (129. 130) in allen drey Hauptneigungen (626). In dem engern Sinne des Worts beziehet sie sich vornehmlich auf die Neigung der Sinnlichkeit (629).

§. 960.

1. In dem Verhalten (954) äußert sich die Mäßigkeit (959), durch Frugalität, Nüchternheit, Eingezogenheit, Keuschheit, Bescheidenheit und Genügsamkeit.

§. 961.

Frugalität (960) ist Mäßigkeit (959) im Essen und Trinken. Das Gegentheil derselben ist die Schwelgerey. — Nüchternheit (966) ist Mäßigkeit (959) in dem Genuß starker Getränke.

§. 962.

Eingezogenheit (960) ist Mäßigkeit (959) in dem Gebrauche des gesellschaftlichen Vergnügens und in den sogenannten Lustbarkeiten. Das Gegentheil derselben ist die Ueppigkeit.

Sehr empfehlungswürdig ist Iselins Abh. über die Ergötzlichkeiten im II. B. der verm. Schr. s. auch Ehlers Betr. über die Vergnügungen.

§. 963.

Keuschheit (960) ist Mäßigkeit (959) in der Geschlechtslust (641).

§. 964.

Diese vier Tugenden (960—963) entstehen in dem Karakter der niedern Tugend (612), theils aus Sparsamkeit, theils aus Sorge für die Gesundheit, theils aus Furcht vor göttlichen und menschlichen Strafen. In der höhern Tugend (613) entstehen sie vornehmlich aus einer gewissen Liebe zur Einfachheit der Lebensart und der Sitten. Dieß ist besonders klar in Ansehung der Frugalität (961) und der Eingezogenheit (962).

§. 965.

Bescheidenheit (960) ist Mäßigkeit (959) in den Ansprüchen auf Ehre, abhängig von einer gewissen Zurückhaltung in allem, was unsern eigenen Werth betrift.

§. 966.

Genügsamkeit (960) ist Mäßigkeit (959) in allen Arten der Wünsche und Begehrnisse, die sich theils auf die Sinnlichkeit im engern Verstande (629), theils auf das Bestreben nach Ehre und Eigenthum beziehen.

§. 967.

2. In dem Betragen (955) äußert sich die Mäßigkeit (959) unmittelbar, theils durch gesetztes Wesen überhaupt, theils durch Sittsamkeit insbesondere.

§. 968.

Gesetztes Wesen (967) ist die Vermeidung alles

dessen, was in dem Betragen Unmäßigkeit oder unsittliche Sinnlichkeit (445) in der weitern Bedeutung (629) verräth.

§. 969.

Lustige Aeußerungen von Ehrgeiz (686), oder von Eigennützigkeit, Gewinnsucht und Habsucht (764), sind eben so sehr wider den Karakter eines gesetzten Mannes, als Aeußerungen von Ueppigkeit, (963) Schwelgerey (961), oder Geschlechtslust (641).

§. 970.

Sittsamkeit (967) ist die Vermeidung alles dessen, was Geschlechtsbegierden theils verräth, theils erreget.

§. 971.

Nichts ist der Sittsamkeit (970) mehr zuwider, als Buhlerey in dem andern, und zweydeutiger Scherz in dem ersten Geschlechte, und ein frecher Anzug in beyden.

§. 972.

Die Sittsamkeit im Anzuge, scheint jetzt weniger beleidigt zu werden von den Frauen, als von den Jünglingen und Männern.

II.

Aeußerungen des Wohlwollens.

§. 973.

Was das wahre Wohlwollen (957) sey, zeigen die Lehrsätze des IIten Hauptst. (145. 6. b. 153. 187).

§. 974.

1. In dem Verhalten (954) äußert sich das Wohlwollen (973) unmittelbar, durch Rechtschaffenheit und Menschenliebe.

§. 975.

1. Rechtschaffenheit (974) ist eine wohlwollende Achtung für die Rechte des Menschengeschlechts, in wiefern desselben Glückseligkeit davon abhangt. Zweige der Rechtschaffenheit sind: Gerechtigkeit, Ehrlichkeit, Treue, Wahrhaftigkeit, Redlichkeit, Billigkeit.

Fregusons Moralphilosophie S. 213. Dieser Schriftsteller nimmt die beyden Worte Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit synonimisch; vergl. Eberhards Sittenlehre §. 98.

§. 976.

Gerechtigkeit (975) im engern Sinne des Worts ist Rechtschaffenheit (974) in der Beurtheilung des Werthes und Unwerthes, des Verdienstes und der Schuld, und der Ansprüche andrer Menschen.

§. 977.

Die Gerechtigkeit (976) zeigt sich fürs erste in Lob und Tadel, Billigung und Mißbilligung, und dann in Personen, welche die Verbindlichkeit und das Fugniß haben ihre Billigung oder Mißbilligung durch Belohnungen oder Strafen auszudrücken, in der Ertheilung von Belohnungen, oder Strafen.

§. 978.

Eine besondere Art der Ungerechtigkeit (977) ist die Verleumdung, oder überhaupt die Leugnung und Verheimlichung des Verdienstes anderer.

§. 979.

Ehrlichkeit (975) ist Rechtschaffenheit (974) in Leistung der Versprechungen und Verträge.

§. 980.

Zu den Verträgen welche der Gegenstand der Ehrlichkeit sind (979), gehören auch die, welche nicht förmlich geschlossen worden sind, sondern bey den Verhältnissen der Menschen untereinander, vorausgesetzt werden: z. B. überhaupt niemand das Seine zu nehmen. Darum ist der Diebstahl nicht weniger eine Unehrlichkeit, als der Betrug.

§. 981.

Treue (975) ist Ehrlichkeit (979) in solchen Versprechungen und Verträgen, die sich auf Hülfe, Beystand, oder Dienstleistung beziehen.

§. 982.

Wahrhaftigkeit (975) ist Aehnlichkeit der Reden mit den Gedanken. Sie ist ein Zweig der Ehrlichkeit (979), in wiefern die Rede sich auf einen gewissen Vertrag beziehet.

Ueber die Einschränkung der Pflichten der Wahrhaftigkeit s. Basedows praktische Philosophie VII. Hauptst. 2 Abschn. S. 217 f.

§. 983.

Redlichkeit (975) ist die Gleichheit unsrer Handlungen mit der Rede; (Redegleichheit).

§. 984.

Billigkeit (975) ist eine wohlwollende Geneigtheit, die Schranken der Gerechtigkeit (977) und der Ehrlichkeit (979) in einzelnen Fällen, zum Besten anderer zu verändern. Die Schranken der Gerechtigkeit sind die Gesetze, die Schranken der Ehrlichkeit sind die Verträge. Demnach zeigt sich die Billigkeit in der Bereitwilligkeit eines rechtschaffenen Mannes, mehr zu thun oder zuzulassen, als er durch Gesetze oder Verträge verbunden ist.

§. 985.

2. Menschenliebe (974) ist das Vergnügen eines wohlwollenden Mannes, an den Eigenschaften des Menschengeschlechts, abhängig von einer philosophischen Theilnehmung an dessen interessantem Zu-

stand in der Welt, und verbunden mit dem Bestreben allenthalben die Glückseligkeit der Menschen zu befördern, und ihnen zu gefallen. Zweige der Menschenliebe sind: der Gesellschaftsgeist, die Freundschaftlichkeit, die Häuslichkeit, die Mitleidigkeit, die Dienstfertigkeit, die Mildthätigkeit, die Freygebigkeit, die Gastfreyheit, die Dankbarkeit.

§. 986.

Gesellschaftsgeist (485) ist die Geneigtheit an Absichten und Unternehmungen Theil zu nehmen, welche die Sache der Menschheit auf irgend eine Weise zum Gegenstand haben. Eine der edelsten Arten des Gesellschaftsgeists ist der Patriotismus.

Ueber die Bestimmung des Menschen zur Geselligkeit s. II. Hauptst. VII Kap. Zu den in der Anm. des 296 §. angeführten Schriftstellern, setze man hier vornehmlich hinzu die scharfsinnige Widerlegung des Rousseauischen Systems, in Wielands Beyträgen zur Geschichte des Verst. und Herzens I. B. S. 200. bis ans Ende II. B. vom Anfang bis S. 68. ingl. die Unters. über den Stand der Natur. s. Loßius philos. Bibliothek V. St.

§. 987.

Freundschaftlichkeit (985) ist eine Gutthätigkeit gegen Personen, die wir lieben, oder hochschätzen. Die ersten und wesentlichsten Gegenstände derselben sind die Blutsverwandte, und hier trägt sie, weil die Freundschaft der Blutsverwandten natürlicherweise

mit Liebe verbunden ist, den Nahmen der Liebe; elterliche, kindliche, geschwisterliche Liebe.

Helvetius sagt weder etwas Neues, noch etwas an sich selbst Anstößiges, wenn er behauptet, daß alle Freundschaftlichkeit aus Bedürfniß und Eigennutz entstehe. de l'Esprit. Tom. II. Disc. III. Ch. XIV. Hobbes hat auf eben diese Art wenigstens die Umgänglichkeit und Geselligkeit erklärt.

§. 988.

Häuslichkeit (985) ist Theilnehmung an den kleinen Geschäften, Begebenheiten, Vergnügungen, Leiden, Neigungen, Wünschen, Gewohnheiten, Einrichtung der Familie.

§. 989.

Mitleidigkeit (985) ist thätige Theilnehmung an jedem Schmerze lebendiger Wesen überhaupt.

Rousseau führt in seinem Emile Tom. II. p. 224. einen Satz aus, der eben so wahr als fruchtbar ist: daß das Mitleiden allzeit in gleichem Maaße ist, mit der Meinung die wir von der Empfindsamkeit und Schmerzfähigkeit der Leidenden haben. Daher vornehmlich, sagt Rousseau, entstehet die Fühllosigkeit gegen die Leiden der Thiere, weil wir ihnen weniger Gefühl zuschreiben, oder vielmehr von ihrem Gefühl uns keinen wahren Begriff machen; (auf eben die Weise kann man sich die Härte der Großen gegen die Geringern erklären). Was insbesondere die Thiere anlangt, so empfehle ich darüber zu lesen Primatt über die Grausamkeit gegen die thierische Schöpfung.

§. 990.

Dienstfertigkeit (985) ist die Bereitwilligkeit zu Bemühungen und Aufopferungen, welche andern Vortheil, oder Vergnügen verschaffen.

§. 991.

Mildthätigkeit (985) ist Bereitwilligkeit zu Geschenken an Dürftige.

§. 992.

Freygebigkeit (985) ist Bereitwilligkeit zu Geschenken und Aufopferungen, in der Absicht andern Vergnügen zu machen und sich ihnen gefällig zu erweisen. Die Gefälligkeit unterscheidet die Freygebigkeit von der Mildthätigkeit.

§. 993.

Freygebigkeit (985) ohne Gefälligkeit ist die Eigenschaft eines Menschen, der neben einem gewissen Grade von Gutherzigkeit, entweder wenig Verstand und Lebensart, oder viel Hochmuth besitzt.

§. 994.

Gastfreyheit (985) ist eine wohlwollende Bereitwilligkeit zur Aufnahme und Bewirthung von Fremden und Freunden.

§. 995.

Gastfreyheit (994) ohne Wohlwollen, ist nichts anders als eine Gewohnheit der Ueppigkeit und der Prahlerey.

§. 996.

Dankbarkeit (985) ist Wohlwollen gegen Personen, die uns Gutes erzeigt haben. Zur Dankbarkeit gehöret 1) Erkenntlichkeit, 2) Erwiederung.

§. 997.

Erkenntlichkeit (996) ist die Geneigtheit eine empfangene Wohlthat zu schätzen, theils in Beziehung auf den Wohlthäter, in wiefern sie sein Wohlwollen gegen uns anzeiget, theils an sich selbst, in wiefern eine Wohlthat eine moralisch gute Handlung ist.

§. 998.

Die Erkenntlichkeit (997) des weisen tugendhaften Mannes, beziehet sich vornehmlich auf den moralischen Werth der Wohlthat und des Wohlthäters überhaupt.

§. 999.

Die Unerkenntlichkeit entstehet theils aus Fühllosigkeit, theils aus Hochmuth oder Haß, theils aus Gedankenlosigkeit. Die letzte Ursache findet vornehmlich statt bey solchen, die gegen den moralischen Werth des Wohlwollens gleichgültig und an zuvorkommende Güte anderer gewöhnt sind, wie z. B. die Großen.

§. 1000.

Erwiederung (996) ist Bereitwilligkeit einem Wohlthäter gegenseitige Wohlthaten zu erweisen.

Sie unterbleibet nie, wo die Erkenntlichkeit (997) aus Werthschätzung der moralischen Güte entstehet, die in jeder wahren Wohlthat lieget (998).

§. 1001.

Selbstsucht, Eigennutz und Geiz sind sehr gewöhnliche Hindernisse der Erwiederung — selbst da, wo eine gewisse Art der Erkenntlichkeit ist (997).

§. 1002.

Es giebt eine Art von Erwiedrung (1000) die jede Wohlthat schnell vergilt, um einer Verbindlichkeit schnell entledigt zu werden, die entweder dem Stolze oder dem Geize lästig ist. Die Belohnungen der Großen und Vornehmen pflegen oft von dieser Art zu seyn.

§. 1003.

Die Dankbarkeit überhaupt (996) äußert sich, da wo sie ganz natürlich wirkt, durch Liebe gegen den Wohlthäter und durch das Bestreben ihm zu gefallen. Das letztere ist Einladung zu mehrern Wohlthaten.

§. 1004.

Diese natürliche Dankbarkeit (1003) ist ihrem wahren Ursprunge nach, die unverdienstliche Folge der Ideenverbindung von Wirkung und Ursache. Am deutlichsten siehet man dieses in der Dankbarkeit der Kinder. Spuhren davon zeigen sich sogar in den Thieren.

§. 1005.

2. In dem Betragen (955) äussert sich das Wohlwollen (973) unmittelbar: durch Leutseligkeit, Freundlichkeit, Geselligkeit und Gesellschaftlichkeit, Offenherzigkeit, Gesprächigkeit, Vertraulichkeit, Ehrerbietigkeit, Herablassung.

§. 1006.

Leutseligkeit ist die Aeußerung eines wohlwollenden Vergnügens, welches ein Menschenfreund in dem Anblik und in dem Umgange der Menschen überhaupt empfindet.

§. 1007.

Freundlichkeit (1005) ist die Aeußerung eines wohlwollenden Vergnügens, an dem Anblick und Umgang solcher Personen, die wir besonders hochschätzen, oder lieben.

§. 1008.

Ein Menschenfreund (1006) entdeckt gern und bald besondere Ursachen der Hochschätzung und Liebe an den Menschen. Darum gehet seine Leutseligkeit (1006) bald über in Freundlichkeit (1007).

§. 1009.

Die Unleutseligkeit (1006) entstehet aus Gleichgültigkeit gegen die Menschen überhaupt, und die Unfreundlichkeit (1007) aus Gleichgültigkeit gegen ein-

zelne Menschen insbesondere. Beyde Untugenden werden sehr befördert, theils durch den Murrsinn (948), theils insbesondere durch Erfahrungen von dem geringern Werthe der Menschen. Die Großen haben viel Gelegenheit zu Erfahrungen dieser Art.

§. 1010.

Geselligkeit (1005) ist die Eigenschaft eines Mannes, der in seiner Aufführung zu erkennen giebt, daß er mit seinen Absichten gern die Bemühungen anderer, und mit den Absichten anderer, gern seine Bemühungen verbindet. Diese Tugend fehlt allen denen, welchen die Tugend der Offenherzigkeit (s. §. 1012) fehlet.

§. 1011.

Gesellschaftlichkeit (1005) ist Geselligkeit in Endzwecken des Vergnügens.

§. 1012.

Offenherzigkeit (1005) ist ein Betragen, welches Vertrauen bezeiget und Vertrauen sucht.

§. 1013.

Wesentliche Eigenschaften der Offenherzigkeit (1812) sind: die unverstellte Entblößung der selbsteigenen Schwachheiten, und eine geschwinde Anerkennung fremder Verdienste.

§. 1014.

Das Gegentheil der Offenherzigkeit (1012) ist die

Zurückhaltsamkeit. Diese entstehet bald aus Hochmuth, bald aus Mißtraulichkeit, bald aus Kälte des Herzens — oft auch aus Kälte des Temperaments, aus Furchtsamkeit, Krankheit und Mangel der Lebensart.

§. 1015.

Kalte, trockene, und selbst zurückhaltende Menschen, sind insgemein geneigt die Zurückhaltsamkeit, mit Klugheit, Ernsthaftigkeit und Bescheidenheit zu verwechseln.

§. 1016.

Gesprächigkeit (1005) ist das, was das Wort ausdrückt. Das Gegentheil derselben ist die Schweigsamkeit. Diese entstehet aus den Ursachen der Unleutseligkeit (1009), Unfreundlichkeit (1009) und Zurückhaltsamkeit (1014).

§. 1017.

Es giebt Verhältniße in denen die Gesprächigkeit (1016) eine Pflicht ist, und die Erfüllung der Pflicht befördert; z. B. in öffentlichen Aemtern die Gesprächigkeit gegen Amtsgenossen und Untergeordnete. (Affabilité).

§. 1018.

Vertraulichkeit (1005) ist eine besondere Art der Offenherzigkeit (1012) gegen Freunde. Sie zeigt sich vornehmlich in der Mittheilung eigener Ange-

legenheiten, in Ansprüchen auf Dienstleistungen, und in dem Tadel wahrgenommener Fehler.

§. 1019.

Ehrerbietigkeit (1005) ist der Ausdruck einer freyen, natürlichen, wohlwollenden Hochachtung gegen Personen, die entweder durch ihre Eigenschaften Hochachtung verdienen, oder durch ihre Verhältnisse befugt sind, Hochachtung zu verlangen.

§. 1020.

Die Ehrerbietigkeit (1019), setzt voraus einen ernsthaften Verstand, damit man wisse, was jeder Vorzug in Eigenschaften oder Verhältnissen, in der Welt werth ist.

§. 1021.

Ehrerbietigkeit (1019) ohne Hochschätzung des Vorzugs, dem man sie erweiset (1020), wird blose Unterwürfigkeit, die nicht auf Wohlwollen, sondern auf Klugheit beruhet. Das Betragen der Hofleute gegen ihre Fürsten und Obern, scheinet oft von dieser Art zu seyn.

§. 1022.

Die Kinder der Vornehmen lernen durch ihre Erziehung insgemein, mehr wie sie, um Glück zu machen, Ehrerbietigkeit durch Unterwürfigkeit (1021) affektiren, als wie sie Ehrerbietung gegen Verdienste und Vorzüge wirklich empfinden sollen.

§. 1023.

Herablassung (1005) ist eine Art des Betragens, welches Hochschätzung gegen die Verdienste und überhaupt gegen den menschlichen Werth der Untergeordneten und Geringern, und zugleich ein bescheidenes Gefühl von der Zufälligkeit der selbsteigenen Vorzüge ausdrückt.

§. 1024.

In wiefern es ein Theil von den Rechten des Menschen ist, daß er theils als Mensch überhaupt, theils als Mensch von guten Eigenschaften geschätzt werde (1023), in so fern ist die Herablassung eine Aeußerung und eine Pflicht der Rechtschaffenheit, nach den Grundsätzen des 975. §.

§. 1025.

Zur wahren Herablassung (1023) wird vornehmlich erfordert Verstand, um den Werth des Menschen und seiner Eigenschaften zu schätzen, und die Zufälligkeit seiner eigenen Vorzüge zu erkennen. Ausserdem ist die Herablassung entweder nur kluge Höflichkeit, oder steife Gnädigkeit.

§. 1026.

In einem allgemeinen Sinne des Worts ist Herablassung (1023) überhaupt die Eigenschaft eines jeden verständigen und wohlwollenden Mannes, der alles in seinem Betragen vermeidet, was seine Vor-

züge andern beschwerlich machen kann. Eine besonders schätzbare Tugend ist dieses in Gelehrten, und überhaupt in Männern, welche Talente besitzen. Hier ist sie das Gegentheil der Pedanterey (703).

III.

Aeußerungen der Frömmigkeit.

§. 1027.

Frömmigkeit ist die Vollkommenheit eines aufgeklärten Geistes, der die Welt und das menschliche Daseyn ansiehet, von der wahren und allein richtigen Seite, d. h. von der Seite der Religion.

§. 957-958. soll es statt Religion: heißen Frömmigkeit.

§. 1028.

Die Religion (1027) stellet die Welt dar, als das Werk eines höchstvollkommenen Geistes, und als ein System der Glückseligkeit, den Menschen aber, als ein zur Glückseligkeit, Tugend und Unsterblichkeit bestimmtes Wesen.

S. Iselins Gesch. der Menschh. XXVII. und XXVIII. Hauptst.

§. 1029.

1. In dem Verhalten (954) äußert sich die Frömmigkeit (1027) vornehmlich durch drey Tugenden; diese sind: Glaube, Vertrauen und Gewissenhaftigkeit.

§. 1030.

Glaube (1029) ist eine fromme, d. h. vernünftige und ernsthafte Neigung des Verstandes und des Herzens, gegen die Gründe, welche die Wirklichkeit eines höchsten Wesens, den Unterschied der Tugend und des Lasters, und die Unsterblichkeit der Seele beweisen.

§. 1031.

Diesen Glauben an die Hauptwahrheiten der Religion (1030) hält der weise, tugendhafte Mann für die größte Vollkommenheit eines aufgeklärten Verstandes und für die höchste Glückseligkeit des Menschengeschlechts, und ist daher stets bemüht, denselben theils in sich selbst durch ernsthaftes Nachdenken zu nähren, theils unter seinen Mitmenschen zu bewahren und zu befördern. Er verehret die Freunde und Bekenner dieses Glaubens, und fürchtet deselben Gegner; wenn es ihm auch an Neigung, oder an Beruf fehlet, sie zu bestreiten.

Die Furcht vor den Gegnern der Religion ist freylich vornehmlich eine Sache der Klugheit; s. in Engels Philos. für die Welt, das III. St. im 1. Th.

§. 1032.

Vertrauen auf Gott (1029) ist eine vernünftige Geneigtheit, die ganze Welt aus dem Gesichtspunkte der Glückseligkeit und der Vorsehung, das gegen

wärtige Leben aus dem Gesichtspunkte des Todes, und den Tod aus dem Gesichtspunkte der Unsterblichkeit zu betrachten.

Von dem Vertrauen auf Gott lese man vornehmlich in Wolfs deutscher Moral s. 715 ff.

§. 1033.

Gewissenhaftigkeit (1029) ist die Vermeidung böser Handlungen, mit Rücksicht auf ein göttliches Gesetz, und auf göttliche Belohnungen oder Strafen.

§. 1034.

2) In dem Betragen (955) äussert sich die Frömmigkeit (1027), theils durch Ernsthaftigkeit überhaupt, theils durch Gottesfurcht insbesondere.

§. 1035.

Ernsthaftigkeit (1034) in einer engern Bedeutung des Worts, ist die Vermeidung alles dessen, was eines Menschen unwürdig ist, der sein Verhältniß mit einem höchsten Wesen, und seine Bestimmung zur Tugend und zur Unsterblichkeit einsiehet und empfindet — oder kürzer: die Herrschaft der Religion in einer aufgeklärten, nachdenkenden Seele.

§. 1036.

Diese Ernsthaftigkeit (1035) giebt allen Handlungen und Reden, und der ganzen Aufführung des weisen, tugendhaften Mannes eine gewisse Würde, und begleitet selbst seine fröhlichen

Empfindungen, ohne sie weder zu trüben, noch zu verbittern. Sie ist nicht gebunden an Zeiten, noch an Gegenstände. Stets und allenthalben erhält sie der Seele gegenwärtig, den Gedanken der Gottheit und der Zukunft; und ihr Einfluß ist auch da wirksam, wo sich der Mensch keiner Betrachtungen oder Gesinnungen der Religion bewußt ist.

§. 1037.

Die wenigsten Menschen sind fähig diese Art der Ernsthaftigkeit (1036) in ihrem ganzen Betragen herrschen zu lassen, d. h. den Gedanken der Gottheit, des Todes und der Unsterblichkeit mit ihrem alltäglichen Leben, und selbst mit ihrer Fröhlichkeit zu vereinigen. Daher bleibet die Wirksamkeit dieses Gedankens meistentheils eingeschränkt auf Zeiten und Gegenstände der Andacht, und wenn er außerdem sich zeiget, so wird er insgemein unterdrückt mit einer Art von Schaam, als ein trauriges, oder doch als ein ernsthaftes und allzugutes Empfindniß.

§. 1038.

Gottesfurcht (1034) ist die verhältnißmäßige Heilighaltung aller Dinge, die sich auf die Religion beziehen. Diese Dinge sind: Lehren, Meinungen, Gebräuche, Orden, Stände, Personen, Tage u. s. w.

§. 1039.

Weil auch irrige Meinungen und unschickliche Gebräuche sich auf die Religion beziehen, und also den Begriff von Gott anzeigen und ausdrücken, so werden sie von dem weisen, tugendhaften Manne in so fern heilig gehalten, d. h. theils mit Duldsamkeit beurtheilet, theils ohne Frevel, Spott, oder Verfolgungsgeist verworfen.

Ueber die Pflichten die sich auf die Religion beziehen, verdient vorzüglich gelesen zu werden in Eberhards Sittenl. das II. B. I. Hauptst. §. 128 ff. In der großen Ethic des Baron Wolf handelt der ganze III. Theil davon.

IIII.

Aeußerungen der Stärke der Seele.

§. 1040.

Stärke der Seele (958) in der gegenwärtigen Bedeutung ist die Kraft großer, vielumfassender, deutlicher Grundsätze der Weisheit und Tugend, in der Einschränkung der eigennützigen Triebe (136) und in der Erweiterung der mittheilenden Neigungen (145).

Ich habe den Ausdruck Stärke der Seele in Abbts Sinne genommen, bey dem sie sich zur Größe des Geistes verhält, wie Handeln zum Empfinden und Denken, s. von Verdienst II. Kapit.

§. 1041.

1. In dem Verhalten (954) äussert sich die Stärke der Seele vornehmlich durch Selbstständigkeit, Unternehmungsgeist und Großmuth.

§. 1042.

1) Selbstständigkeit (1041) ist die Kraft durchdachter und geübter Grundsätze, wodurch die Zustände und Handlungen einer Seele mehr abhängig werden von ihr selbst, als von äusserlichen Ursachen und Umständen. Zweige der Selbstständigkeit sind: Standhaftigkeit, Beständigkeit, Unveränderlichkeit, Enthaltsamkeit, Selbstmacht und Geduld.

Montaigne Ess. Liv. II. Ch. I.

§. 1043.

Standhaftigkeit (1042) im weitern Sinne des Worts, ist die unverrückte Unbeweglichkeit eines wohlüberlegten Willens, gegen innerliche und äusserliche Gewalt. Sie zeigt sich daher theils in dem Kampfe mit Leidenschaften, theils in dem Kampfe mit Hindernissen und Gefahren und in der Ertragung nothwendiger Schmerzen, und fließt in beyden Betrachtungen zusammen mit andern angrenzenden Tugenden. Etwas anders ist die Halsstarrigkeit.

Maupertuis scheint die Halsstarrigkeit, oder Hartnäckigkeit ganz mit der Standhaftigkeit zu verwechseln, weil er die Stoische Apathie (s. die Anm. z. 950 §.) in den

Kriegsübungen und Erduldungen der Nordamerikaner findet. Ess. de Morale Ch. V. Jedoch schreibt auch Herr Kannt diesen Wilden einen erhabenen Gemüthscharakter, Stolz und Gefühl der Freyheit zu — wenn das nicht alles vielmehr Unbändigkeit ist; s. Kannt über das Schöne und Erhabene. S. 103 ff.

§. 1044.

Beständigkeit (1042) ist eine Gleichförmigkeit in Meinungen, Gesinnungen, Zuneigungen, Abneigungen und Pflichten.

§. 1045.

Unveränderlichkeit (1042) ist eine selbstständige Einartigkeit der Denkungsart und des Geschmacks in gleichgültigen Dingen, wo durch den Wechsel des Willens weder bedeutende Selbstwidersprüche, noch Verletzungen von Pflichten oder Verbindlichkeiten entstehen.

§. 1046.

Enthaltsamkeit (1042) ist eine selbstständige Anwendung richtiger Grundsätze, gegen die Reize eines unerlaubten Genusses — nicht allein der Sinnlichkeit, sondern auch des Geizes; oder kürzer: das Vermögen sich einen Genuß, den man in seiner Gewalt hat, aus Gründen zu versagen.

§. 1047.

Selbstmacht (1042) ist Selbstständigkeit in der Mäßigung schon erregter Begierden und Leidenschaften.

§. 1048.

Geduld (1042) ist Selbstständigkeit im Leiden, oder die ruhige Abwartung aller Uebel, die außer unserer Gewalt sind. Wenn die Geduld ohne Hofnung ist, dann heißt sie Ergebung (Resignation).

Abbt rechnet die Geduld ebenfalls zur Stärke der Seele; a. a. O.

§. 1049.

2) Unternehmungsgeist (1041) ist thätige Geneigtheit zu freywilligen Unternehmungen, welche theils einen selbsteignen Plan erfodern, theils mit Schwierigkeiten und Hindernissen verbunden sind. Eigenschaften des Unternehmungsgeistes sind: Entschlossenheit, Muth, Herzhaftigkeit, Unerschrockenheit und Gegenwart des Geistes.

Wenn Irwing (in der Unters. über den Menschen III. B. §. 192 ff. S. 155 ff.) behauptet, daß alle Thätigkeit allein aus Gefühlen entspringe, so ist das wohl nur von den jedesmaligen einzelnen Antrieben zur Thätigkeit zu verstehen, nicht aber von den Eigenschaften, welche in einer thätigen Seele zum Grunde liegen. Denn diese müssen doch wenigstens dann in einem System von Grundsätzen enthalten seyn, wenn eine Thätigkeit verstanden wird, die sich für gewisse gewählte Gegenstände erklärt und etwas anders ist, als eine bloße Unruhe der Seele, die nur auf die Aeußerung ihrer Kräfte abzielet.

§. 1050.

Entschlossenheit (1049) ist Erhabenheit über kleine Bedenklichkeiten.

§. 1051.

Muth (1049) ist ein munteres Selbstgefühl von Kraft, zum Widerstand gegen Hindernisse und Gefahren, oder wenn sie unwiderstehlich wären, zur Ertragung aller ihrer Folgen. Das Gegentheil des Muths ist die Zaghaftigkeit. — Irriges Selbstgefühl von Kraft, und unbesonnene Verachtung der Gefahr ist Kühnheit. Zweckloses Streben nach Hindernissen und Gefahren, ist entweder Tollkühnheit, oder Abentheuersucht und Partheygängerey.

§. 1052.

Herzhaftigkeit (1049) ist Erhabenheit über Gefahren die schon gegenwärtig sind. Unerschrockenheit ist Erhabenheit über Drohungen.

§. 1053.

Muth (1051), Herzhaftigkeit und Unerschrockenheit (1052) mit Standhaftigkeit (1042) und Geduld (1048) verbunden, machen zusammen die Tapferkeit aus, oder die heroische Tugend. Der höchste Grad der heroischen Tugend zeigt sich in der Aufopferung des Lebens, und überhaupt in der Freudigkeit des Sterbens.

Herr Hirschfeld giebt das Wesen der heroischen Tugend, wie mich dünkt, sehr richtig an, wenn er sagt: sie rühre den Menschen, durch Empfindungen des Erhabenen, s. dessen Betracht. über die heroischen Tugenden. Dann muß freylich auch die Großmuth (s. §. 1055.) dazu gerechnet werden, s. Abbt vom Tode fürs Vaterland im II. B. der verm. Werke. Aristoteles (Eudem. Lib. VI. Cap. I.) nennt heroische Tugend den Grad der Tugend, durch welchen der Mensch sich über das Menschliche erhebet und zu einem halben Gotte wird. Daher setzt er ihm entgegen die ἀηθιότης, welche nichts anders ist, als ein Grad des Lasters, der den Menschen zu den unvernünftigen Thieren herabsetzt. Ueber diesen Begriff der heroischen Tugend ist nachmals viel gestritten worden. s. *Piccolominei* Philos. de Mor. Gr. VI. p. 529 seqq.

§. 1054.

Gegenwart des Geistes (1049) ist die schnelle Bereitschaft derjenigen Ideen, deren man in jedem Falle bedarf. Sie hängt ihrem ursprünglichen Grunde nach von dem Witz ab, oder von der schnellen Bemerkung verborgener Aehnlichkeiten (I. 63.), in wiefern Mittel und Endzwecke im Verhältniß der Aehnlichkeit stehen.

§. 1055.

3) Großmuth (1041) ist die Erhabenheit der Seele über die gemeine Art zu denken, zu empfinden und zu handeln — verbunden mit einem gewissen Reiz der Schönheit wird sie Edelmuth genennt.

Großmuth scheint eigentlich eine sittliche Vollkommenheit für sichselbst, und nicht eine Eigenschaft der Stärke der Seele zu seyn. Denn stark und erhaben sind, wenn die Begriffe genauer genommen werden sollen, ganz verschiedene Bestimmungen des Großen. Auch Home (Grundsätze der Kritik. Th. I. S. 296.) leitet die Großmuth von der Stärke der Seele ab. Allein nicht zu gedenken, daß alles Erhabene in einem gewissen Grade stark und fest seyn muß, so ist wirklich die sittliche Erhabenheit, die wir Großmuth nennen, nichts anders, als ein gewisser Schwung der Seele, der durch ihre Stärke allein möglich gemacht, und von derselbigen Kraft regiert wird, die ein andermal als Selbstständigkeit, Selbstmacht — mit einem Worte, als Stärke der Seele erscheinet.

§. 1056.

2. In dem Betragen (955) äußert sich die Stärke der Seele durch Heiterkeit und Selbstgleichheit.

§. 1057.

Heiterkeit (1066) ist der Ausdruck des Gefühls von Ruhe und Kraft der Seele, in dem Gesicht und in der Gemüthslaune.

§. 1058.

Selbstgleichheit (1056) ist eine gewisse Einartigkeit der Gemüthslaune überhaupt — besonders in den Gefühlen der Zuneigung, und in der Wärme gegen unsere Freunde.

V.

Aeußerungen der Klugheit.

§. 1059.

Klugheit (958) ist eine gewisse Geschicklichkeit im Handeln, welche darinnen bestehet: daß der Mensch bey allem, was er thut, seinen wahren Vortheil zu bewirken und jeden Nachtheil zu vermeiden sucht. Vortheil heißt hier alles, was den Neigungen, Begehrnissen, Absichten und Verhältnissen des Menschen gemäß ist.

Die mannichfaltigen Eigenschaften und Pflichten die zur Klugheit gehören sind vorzüglich gut aus einander gesetzt in *Burgh's* Ess. on the Dignity of human Nature Book I. vornehmlich in den IV ersten Abschnitten.

§. 1060.

Wenn die Mittel sehr fein und witzig sind, welche die Klugheit zu ihrem Vortheil anwendet, so wird sie Verschlagenheit genannt. Wenn die Mittel, oder die Endzwecke verborgen und hinter dem Anschein von andern Mitteln und Endzwecken versteckt werden, so ist die Klugheit, Listigkeit. Wenn bey dieser Verheimlichung die Absicht zu schaden, zum Grunde liegt, so ist es Arglistigkeit. Die Verheimlichung von Maaßregeln oder Endzwecken, die nach den allgemeinen Gesetzen der Rechtschaffenheit (975), und

Ehrlichkeit (979) nicht verheimlicht werden dürfen, wird Hinterlistigkeit genannt. Die Fähigkeit sich bey einer Argliſt, über den Schaden, oder bey einer Hinterliſt, über den Betrug andrer heimlich zu freuen, ist Tücke.

§. 1061.

Die Klugheit (1058) ist ganz eine Wirkung der Selbstliebe. (Selbstliebe ist Aufmerksamkeit auf den selbsteigenen Vortheil). Daher fehlet sie bey den Handlungen, die sich beziehen auf die mittheilenden Neigungen, in allen Menschen, in denen die mittheilenden Neigungen nicht verbunden sind, mit dem Interesse der eigennützigen Triebe. — Alle Tugenden, auch die Tugenden des Wohlwollens, lassen sich aus dem Gesichtspunkte der Klugheit betrachten.

Eine Probe davon ist der Abriß der Tugendlehre in Resewitz Erziehung des Bürgers. S. 180 ff.

§. 1062.

Es giebt 1) eine allgemeine Klugheit, deren der Mensch bedarf als Mensch, um zu erreichen den wahren Vortheil, d. h. die Glückseligkeit des menschlichen Lebens, 2) eine besondere Klugheit, deren jeder einzelner bedarf in seinen besondern Verhältnissen. Diese besondere Klugheit wird weniger vermißt, als jene allgemeine.

Ueber die allgemeine Thorheit des Menschengeschlechts s. Wielands goldenen Spiegel. III Th. S. 202 ff.

§. 1063.

1. In dem Verhalten (954) äussert sich die Klugheit (1058) theils überhaupt durch Ueberlegsamkeit, Bedachtsamkeit, Vorsichtigkeit, Behutsamkeit, theils insbesondere durch Sorgfalt für die Gesundheit des Körpers und für die Bildung der Seele, durch Sparsamkeit, Wirthschaftlichkeit, Haushältigkeit, Arbeitsamkeit, Verschwiegenheit und Nachgiebigkeit.

§. 1064.

Ueberlegsamkeit (1063) ist die Eigenschaft eines klugen Mannes, der bey einer jeden Handlung, die er unternimmt, erstens den Werth der Sache selbst, die der Endzweck der Handlung ist, und dann die Schicklichkeit der Mittel erwäget.

§. 1065.

Bedachtsamkeit (1063) ist eine verhältnißmäßige Langsamkeit im Handeln, bey welcher jeder einzelne Theil der Handlung besonders überlegt werden kann.

§. 1066.

Vorsichtigkeit (1063) ist Aufmerksamkeit auf alle Schwierigkeiten, Hindernisse und Folgen, die sich bey Handlungen ereignen können.

§. 1067.

Behutsamkeit (1063) ist eine schonende Behandlung, theils der Mittel, die der Mensch bey einer Handlung anwendet, theils des Endzwecks und der Sache selbst, worauf die Handlung gerichtet ist. In Ansehung der Mittel, gehöret zur Behutsamkeit auch die Unterscheidung der Umstände — des Orts und der Zeit.

Von dieser Ununterscheidsamkeit (ἀνακρία), ist ein artiger Karakter im Theophrast, p. 98. Ed. *Fisch.*

§. 1068.

Was unter der Sorgfalt für die Gesundheit des Körpers und für die Ausbildung der Seele (1063) verstanden wird, ist an sich klar.

Der wichtigste Gesichtspunkt der Klugheit, aus welchem die Sorgfalt für den Körper betrachtet werden kann, ist ohne Zweifel der, aus welchem Sokrates beym Xenophon (Mem. Socrat. L. III. C. XII.) diese Pflicht betrachtet. Wolf läßt sich in die allerkleinsten und allerbekanntesten Regeln dieser Pflicht so umständlich ein, daß diese einzige Lehre in seiner Ethic beynahe 300 Quartseiten einnimmt. (s. P. IV. Cap. IV.)

§. 1069.

Sparsamkeit (1063) ist eine kluge Einschränkung der nöthigen, und eine kluge Vermeidung aller unnöthigen Ausgaben (763).

§. 1070.

Wirthschaftlichkeit (1063) ist die Beobachtung eines gewissen Verhältnißes, zwischen Ausgabe und Einnahme.

§. 1071.

Haushältigkeit (1063) ist eine kluge Aufmerksamkeit auf die möglichste Benutzung aller Vortheile, die sich theils aus dem Eigenthum, theils aus dem Zuwachs und den Früchten des Eigenthums, vermittelst eines vollkommenen Gebrauchs, ziehen lassen.

§. 1072.

Arbeitsamkeit (1063), betrachtet als eine Tugend der Klugheit, ist eine kluge Benutzung aller Vortheile, deren man durch den Gebrauch seiner Kräfte und durch die Beobachtung seines Berufs theilhaftig werden kann, und eine sorgfältige Vermeidung aller Nachtheile und Unannehmlichkeiten, welche theils aus der Faulheit, theils aus der Nachläßigkeit entstehen können.

S. Engels Philos. für die Welt II. Band, XXstes Stück.

§. 1073.

Verschwiegenheit (1063) ist eine kluge Unterscheidung der Dinge, welche verheimlicht werden müssen, und der Personen, denen Heimlichkeiten an-

vertrauet werden können. Das Gegentheil derselben ist die Plauderhaftigkeit.

Ueber die Unklugheit in Ansehung der Reden s. in den Moeurs von Toussaint P. II. Ch. I. Art. II.

§. 1074.

Wo die Verschwiegenheit (1073) auf Gelöbnissen, oder andern Verpflichtungen beruhet, da ist sie mehr eine Tugend der Ehrlichkeit (979) und Treue (981), als der Klugheit (1058).

§. 1075.

Nachgiebigkeit (1063) ist die Bereitwilligkeit, kleine Rechte für wichtigere Vortheile aufzuopfern.

Ich würde unter den Tugenden der Klugheit, auch die Feinheit genannt haben, wenn das Wort Feinheit nicht einen zu allgemeinen und zu mannichfaltigen Sinn hätte. Ich verstehe unter dieser Feinheit, das, was man auch Politik nennet; weil es den Verwaltern des Staats und der Polizey besonders nöthig ist — eine gewisse Gabe, vermittelst welcher man empfindet, wo allgemeine Regeln eingeschränkt werden müssen; eine gewisse Geschicklichkeit, diese Ausnahmen von der Regel, ohne Aufsehen und Anstoß wirklich zu machen.

§. 1076.

2. In dem Betragen (955) äussert sich die Klugheit (1059) vornehmlich durch Gefälligkeit, Wohlanständigkeit und gute Lebensart.

§. 1077.

1) Gefälligkeit (1076) ist die Eigenschaft eines Betragens, welches in Aeusserungen der Hochachtung, Gewogenheit, Freundschaft, Liebe u. s. w. das Verlangen nach der Zuneigung anderer ausdrückt. Die vornehmsten Eigenschaften der Gefälligkeit sind: Artigkeit und Verbindlichkeit.

§. 1078.

Artigkeit (1077) ist eine gewisse Anmuth des äusserlichen Anstandes, des Gesprächs, und der Sitten, durch welche der Mensch allenthalben ein günstiges Vorurtheil für sich erweckt, und theils seinen Eigenschaften überhaupt eine angenehme Einkleidung, theils seinen wohlwollenden Gesinnungen und Handlungen insbesondere, einen gefälligen Reiz ertheilet.

§. 1079.

Verbindlichkeit (1077) ist ein bald in gewählten Ausdrücken und Redensarten, bald in kleinen Aufmerksamkeiten und feinen, zuvorkommenden Dienstleistungen sichtbares Bestreben, andere zur Gewogenheit zu verpflichten.

§. 1080.

Das gröste Hinderniß der Gefälligkeit (1077) ist, ausser dem Hochmuthe (707), der Murrsinn (948).

§. 1081.

Verstellte Gefälligkeit (1077) ist Schmeicheley.

§. 1082.

2) Wohlanständigkeit (1076) ist die Vermeidung alles dessen in dem Betragen und in der Aufführung vor der Welt, was eine ungünstige Meinung, theils von unserm Verstande, theils von unsern Sitten erwecket.

§. 1083.

Die Regeln der Wohlanständigkeit (1082) untersagen vornehmlich: 1) in dem Anzuge, Nackt-heit, Nachläßigkeit, auffallende Besonderheit, Schmutz; 2) in dem Umgange, alberne Schwatzhaftigkeit, unbescheidene Widersprecherey, beschwerliche Dreistigkeit, entscheidende Urtheile, läppische Lustigkeit (873), wilde Schöckerhaftigkeit (878), schmutzigen Witz; 3) in der häuslichen Einrichtung, Unreinlichkeit und eine standeswidrige Genauigkeit und Kargheit*) (763); 4) in der Aufführung überhaupt, Theilnehmung an erniedrigenden Beschäftigungen und Vergnügungen, Trunkenheit und ausschweifende Sitten, entehrende Vertraulichkeit mit übelgesitteten Leuten, wegwerfende Schmaruzerey und Lustigmacherey, bettelnde Zudringlichkeit und niederträchtige Unterthänigkeit gegen die Großen.

*) *Theophrasti* Characteres, Cap. VIII. VIIII.

§. 1084.

3) Gute Lebensart (1067) ist die Uebereinstimmung des Betragens, theils mit dem Sittengebrauch, theils mit den Empfindungen und Foderungen der feinern Welt. In der ersten Betrachtung gehöret zur Lebensart, Kenntniß des Sittengebrauchs, in der andern Betrachtung, Höflichkeit oder Geschliffenheit (Politesse).

Ueber die Wohlanständigkeit und Höflichkeit der äusserlichen Sitten s. Gellerts Moro' XIIIte Vorlesung im VI. B. der Schriften.

§. 1085.

Die Kenntniß des Sittengebrauchs, (usage du monde 1084) ist eine Sache der Belehrung, Aufmerksamkeit, Nachahmung und Uebung, und zeigt sich theils in einer ungezwungenen Beobachtung alles dessen, was Gewohnheit und Meinung in jedem Falle und Verhältnisse regelmäßig erfodern, theils in der Geschicklichkeit, in besondern Fällen und Verhältnissen, wo keine Regeln des Sittengebrauchs vorhanden sind, nach einer gewissen Analogie zu handeln, und sich mit Beyfall und ohne Verlegenheit zu betragen.

§. 1086.

Höflichkeit (1084) ist eine gewisse Verfeinerung

der Natur durch die Kunst, in dem Betragen und in den äusserlichen Sitten. Grobheit ist nichts anders als eine rauhe Natürlichkeit.

§. 1087.

Die Höflichkeit (1086) erfodert einen ziemlichen Grad von Anstrengung und Zwang, und kann in einem Volke nicht eher herrschend werden, als bis Begierden erzeugt und ausgebildet worden sind, deren Mittel nicht anders, als durch Kunst und Zwang des Betragens bewirkt werden können. Darum scheint die Höflichkeit vornehmlich zu entstehen, 1) aus dem Ehrgeiz, in monarchischen Staaten, 2) aus der Liebe zu den Frauen, in weichergesitteten Völkern. Nach und nach verbreitet sie sich über alle Verhältnisse des Betragens und Umganges, und durch die Nachahmung des Hofes, wird sie zu einer Bedingung der Gunst, auch in den geringern Ständen und in dem Privatleben.

§. 1088.

Die Regeln der Höflichkeit (1086) untersagen also alles, was durch rauhe, unverfeinerte Natürlichkeit mißfällt: als z. B. Nachläßigkeit und Willkühr in der Kleidung, Selbstgelassenheit in Stellungen, Gebehrden und Ausdrücken; rohe Wahrheit im Tadel; Reden, welche andere in Verlegenheit setzen (Indis-

eretion), Dreistigkeit im Begehren, Unartigkeit im Abschlagen, treuherzige Annahme zuvorkommender Dienste und Bemühungen von andern, Unaufmerksamkeit auf kleine Bedürfnisse und Wünsche anderer, unbehülfliche Langsamkeit zu kleinen Dienstleistungen, und gedankenlose Fühllosigkeit gegen die Höflichkeit anderer.

Ueber alle diese Aeusserungen der Klugheit in dem Betragen (1077 — 1087), ist ungemein viel lehrreiches in den Characteres de la Bruyere. Auch Theophrasts Karaktere beziehen sich meistentheils darauf.

§. 1089.

Wenn man die Lebensart (1084) nur allein betrachtet aus dem Gesichtspunkte der Klugheit (1039), d. h. in Beziehung auf den eigennützigen Zweck der Gunst und des Beyfalls (1087), so sind Kenntniß des Sittengebrauchs (1085) und Höflichkeit (1087), die einzigen Eigenschaften, die sie erfodert.

§. 1090.

Wenn man die Lebensart betrachtet von Seiten der innern Schicklichkeit, Natürlichkeit und Wahrheit, so ist sie nicht allein Uebereinstimmung mit den Gebräuchen und Empfindungen der feinern Welt, sondern ihre erste Vollkommenheit beruhet darauf, daß der Mensch empfinde, was er selbst ist, und

was die sind, mit denen er sich in Verhältniß befindet, und daß er diese verständige Empfindung von sich und von der Person anderer, in dem Betragen ausdrücke.

§. 1091.

Weil die Lebensart der feingesitteten Völker, und vornehmlich die Höflichkeit (1087) fast ganz allein zugerichtet ist auf den alleinigen Endzweck der Gunst, so ermangelt sie beynahe aller jener Wahrheit und Schicklichkeit (1090), alles Ausdruckes von Karakter, Person und Verhältniß, und bestehet fast ganz allein in erlernten Beobachtungen, und in einer gedankenlosen Künstlichkeit des Betragens.

§. 1092.

Diese Fehlerhaftigkeit und Unnatürlichkeit der Lebensart in feingesitteten Völkern (1091) zeigt sich vornehmlich, in dem gegenseitigen Betragen der beyden Geschlechter, der Hohen und Niedrigen, der Vornehmen und Geringen.

§. 1093.

Das Betragen des ersten Geschlechts gegen das andere, in feingesitteten Völkern (1092) drückt aus, all wenig von dem Karakter und von dem Werthe des

Mannes, und allzuviel von dem Bedürfniß einer erschlaften Sinnlichkeit; allzuwenig Tapferkeit, Unternehmungsgeist, bürgerliche und häusliche Wichtigkeit, und allzuviel Hinsicht des männlichen Lebens, auf Wohlgefallen und Begünstigung der Frauen. Die Folge davon ist eine fast gänzliche Erschlaffung des männlichen Geschlechts, und eine allgemeine Verwöhnung des weiblichen.

§. 1094.

In dem Betragen der Niedern gegen die Hohen, der Hofleute gegen den Fürsten, der Untern gegen die Obern (1092), ist allzuwenig innere Ehrfurcht gegen Verdienst, Person und Stand, und allzuviel Zwang; zu wenig Gefühl des Menschen, des Bürgers, des Patrioten, zuviel Bestrebung nach Gunst, Beförderung und Glück.

§. 1095.

In dem Betragen der Hohen gegen die Niedern, der Obern gegen die Untern (1092) ist zuviel steife Gnädigkeit, und zu wenig natürliches Wohlwollen, zu viel Herrlichkeit und zu wenig Würde u. s. w.

§. 1096.

Eben so ist der gesellschaftliche Umgang, in wel-

chem der Ton der feinern Lebensart herrscht, meistens ohne allen Ausdruck, und voll von lächerlichen Unnatürlichkeiten, in Stellungen, Gebehrden, Bewegungen, Redensarten u. s. w.

Anhang.

Sophron, Theodor.

Th. Nein Sophron! Zweifel sind es eigentlich nicht, sondern nur Schwierigkeiten, über welche ich deine Belehrung wünschte.

S. Nun so laß uns sehen, ob wir diese Schwierigkeiten heben können. Sage mir, Theodor, nennt man nicht das, was Ursache guter Wirkungen ist, selbst gut; und das, was Ursache böser Wirkungen ist, selbst böse?

Th. Allerdings.

S. Bezieht sich nicht alles, was wir gut nennen in Wirkungen und in Ursachen, am Ende auf Glückseligkeit? (I. 1934).

Th. Nothwendig.

S. Wenn es nun freye Handlungen giebt, die gute Wirkungen hervorbringen, oder welches einerley ist, die Glückseligkeit in der Welt vermehren, sollen wir diese nicht gut, und Handlungen von einer entgegengesetzten Beschaffenheit, nicht böse nennen?

Th. Nothwendig. Aber auch die größten Verbrechen —

S. — bringen gute Wirkungen hervor, willst du sagen. Aber will der Mörder die guten Wirkungen seines Todschlags, welche durch die weise Anordnung der Dinge darauf folgen? oder will er nur die böse Wirkung, das Leiden, den Tod des Unglücklichen, den er umbringt?

Th. Er will nur das letztere.

S. Wenn ein Mensch stets das Gute will, ist ein solcher Wille nicht eine bleibende Ursache vieler guten Wirkungen?

Th. Ohne Zweifel.

S. Wie haben wir das genennet, was Ursache guter Wirkungen ist?

Th. Gut.

S. Ist also nicht ein Wille, der das Gute begehrt, selbst etwas Gutes? und ein Wille, der das Böse begehrt, selbst etwas Böses? (I. 905).

Th. Offenbar.

S. Wie nennen wir einen Menschen der das Gute, im Gegensatz eines Menschen, der das Böse will?

Th. Jenen nennen wir tugendhaft, diesen lasterhaft.

S. Wenn also ein wahrer Gegensatz ist, zwischen einem Willen, der das Gute, und einem Willen, der das Böse begehrt; und wenn jene Beschaffenheit des Willens Tugend, diese Laster genannt wird, ist nicht alsdann zwischen Tugend und Laster selbst ein Gegensatz, ein wesentlicher Unterschied? Nicht zu gedenken, Theodor, daß die Tugend Stärke, und das Laster Schwachheit ist.

Th. So deutlich ich auch einsehe, mein Sophron, daß ein Tugendhafter darum gut ist, weil er das Gute, und der Lasterhafte darum böse, weil er das Böse will: so scheint mir dennoch die Verbindlichkeit des Menschen zur Tugend dann noch nicht bewiesen zu seyn, wenn auch der Werth der Tugend, theils in Ansehung des Erfolgs, theils in Ansehung des Grundes (I. 903) schon ausser Zweifel ist.

S. Was verstehest du unter der Verbindlichkeit?

Th. Eine moralische Nöthigung zu freyen Handlungen.

S. Moralische Nöthigung! Das wäre also Nöthigung des Willens?

Th. Ich weis dies selbst nicht deutlich zu sagen. Aber ohne Zweifel müssen das die neuern Weltweisen meinen, welche diese Erklärung beybringen; weil doch das Wort moralisch sich allzeit auf den Willen bezieht.

S. Laß deine neuen Weltweisen meinen, was sie wollen, und antworte mir jetzt, guter Theodor! Muß

eine Handlung nothwendig erfolgen, wenn der Mensch deutlich einsiehet, daß sie wahr und gut ist?

Th. Ich glaube nicht. Denn wenn die Ueberzeugung nicht lebendig ist (178. 184); wenn die Macht der dunkeln Vorstellungen, die an unsern Handlungen einen so beträchtlichen Antheil haben (181. 182.) —

S. Nun gut! Ist nun das nothwendig, was auch nicht seyn kann?

Th. Nein.

S. Ist also da Nöthigung, wo die Handlung eben sowohl unterbleiben, als erfolgen kann?

Th. Eben so wenig.

S. Bestünde also die Verbindlichkeit in einer moralischen Nöthigung, d. h. in einer Nöthigung des Willens zu freyen Handlungen, so wäre ja der Mensch zu allen Handlungen verbunden, die er wirklich ausübt. Denn alle freye Handlungen, in wiefern sie wirklich geschehen, sind, wie du weißt, nothwendige Wirkungen der Willensthätigkeit, und also Folgen einer moralischen Nöthigung. Also geschähe das Böse eben sowohl aus Verbindlichkeit, als das Gute?

Th. Das ist eben eine von den Schwierigkeiten, aus denen ich mir nicht zu helfen weis.

S. Sage mir, Theodor, muß nicht der Mensch, wenn er frey handelt, und, indem er mit seiner Willkühr zwischen einer guten und bösen Handlung gleichsam mitten innen stehet, die eine als wahr und gut, und die andere, als falsch und böse erkennen?

Th. Nothwendig.

S. Wenn ich einsehe: das ist unter zwo entgegengesetzten Handlungen, die wahre und gute: heißt das nicht eben so viel, als ich sehe ein: das ist die Handlung, welche ich ausüben muß?

Th. Das ist dasselbige.

S. Nun also: wenn der Mensch von zwo entgegengesetzten Handlungen, die eine, als wahr und gut erkennt, die andere, als falsch und böse —

Th. — so ist er genöthigt einzusehen, daß er die eine ausüben, die andere unterlassen müsse.

S. Wenn ein Mensch einsieht, daß er eine Handlung ausüben müsse, sagen wir nicht alsdann: er ist verbunden sie auszuüben?

Th. Das ist ganz dasselbige.

S. So wäre also, die Nothwendigkeit von einer Handlung einzusehen, daß sie ausgeübt werden muß, mit der Verbindlichkeit zu der Handlung einerley?

Th. Offenbar.

S. Aber jetzt sage mir Theodor, ist die Nothwendigkeit etwas einzusehen, logische, oder moralische Nothwendigkeit?

Th. Logische.

S. Hätten wir also die Verbindlichkeit vielleicht besser durch logische, als durch moralische Nöthigung erkläret?

Th. Allerdings wäre diese Erklärung angemessener gewesen.

S. Aber nicht wahr, Theodor, wir haben oben gesagt, daß eine Handlung, nun darum nicht erfolgen müsse, weil der Mensch seine Verbindlichkeit dazu erkennet?

Th. Der Mensch thut ja so oft das Gegentheil von dem, was er als wahr und gut erkennt.

S. Werden wir also nicht zu unserer Erklärung der Verbindlichkeit auch noch dieses hinzusetzen müssen, daß sie eine Nöthigung zur Billigung, aber nicht zur Ausübung freyer Handlungen sey.

Th. Allerdings.

S. Denn sonst würde sich nicht verstehen lassen, wie Verbindlichkeit auch zu solchen Handlungen statt findet, die nicht ausgeübt worden sind.

Th. Das ist sehr wahr.

S. So wäre also die Verbindlichkeit eine logische Nöthigung zur Billigung einer freyen Handlung, welche erkannt wird als wahr und gut. Es versteht sich aber, daß Billigung hier nichts anders heißt, als

die Einsicht, daß man die Handlung ausüben müße.

Th. Das ist mir völlig klar.

S. Nennen nicht die Weltweisen, einen Allgemeinsatz, der eine gewisse Gattung von verbindlichen Handlungen anzeigt, ein Gesetz?

Th. Mir ist keine andere Erklärung des Begriffes Gesetz bekannt.

S. Sind aber nicht alle freye Handlungen willkührliche Richtungen unserer Kräfte?

Th. Offenbar.

S. Kann wohl ein Mensch, eine willkührliche Richtung seiner Kräfte wollen für wahr und gut halten, sich dazu verbunden achten, die nicht in seiner Willkühr stehet?

Th. Unmöglich.

S. Also kann kein Gesetz, welches eine solche Handlung vorschreibt, eine verbindende Kraft haben?

Th. Auf keine Weise.

S. Also sagt der Lehrsatz der Schule richtig genug, wenn er es nur deutlich genug sagte, vltra physice posse nemo obligatur. Aber was dünkt dir Theodor? Kann wohl der Mensch eine Gattung von Handlungen für wahr und gut erkennen, welche eine andere Gattung von Handlungen, die er aus stärkern Gründen für wahr und gut erkennet, ausschließt?

Th. Unmöglich.

S. Also wird auch der Mensch zu einer solchen Gattung von Handlungen nicht verbunden werden können?

Th. Eben so wenig.

S. Also würde ein Gesetz, welches eine solche Gattung von Handlungen vorschrieb, keine sittliche Kraft haben?

Th. Das verstehet sich von selbst. Und mich dünkt, das ist eben der Sinn des schulüblichen Axioms, vltra moraliter posse non datur obligatio.

S. Ohne Zweifel. Und ein anderes Axiom, daß ein Gesetz nicht verbindet, wenn es nicht kund ist, sagt eigentlich nichts anders?

Th. Nichts anders?

S. Nein Theodor! In Beziehung auf die sittliche Verbindlichkeit, ist die Bekanntheit eines Gesetzes nichts anders, als das Vermögen einzusehen, daß die Gattung von Handlungen, die es vorschreibt, wahr und gut ist. Denn laß auch z. E. einen Fürsten, ein Gesetz noch so bekannt machen, so ist die sittliche Verbindlichkeit dasselbe auszuüben, doch allzeit nur darinn gegründet, daß der Bürger dieses Gesetz für wahr und gut erkennet; es sey nun, daß ihm diese Wahrheit und Güte unmittelbar einleuchtet, oder daß er mit Rücksicht auf den gesellschaftlichen Vertrag, in seinem Verstande genöthigt ist, alle Gesetze seines Fürsten, überhaupt für wahr und gut, d. h. für verbindend zu achten.

Th. Das leuchtet mir ein.

S. Wenn nun ein moralisches Gesetz ein Allgemeinsatz ist, der eine Gattung von Verbindlichkeit ausdrückt, denke selbst nach, Theodor, welches wird wohl das höchste Gesetz der Sittlichkeit, seyn?

Th. Mich dünkt, derjenige Satz, der die höchste Gattung der Verbindlichkeit ausdrückte.

S. Vollkommen richtig. Müßte nun dieses Gesetz, ausser jenen Erfodernissen, die allen Gesetzen wesentlich sind, nicht auch vornehmlich diese Eigenschaft besitzen, daß man die Verbindlichkeit aller andern Gesetze, in wiefern sie als sittlich betrachtet werden, daraus herleiten könnte?

Th. Dieß wird ohne Zweifel erfodert werden.

S. Es ist dir doch völlig klar geworden, mein Theodor, daß die sittliche Verbindlichkeit aller gedenklichen Gesetze darinnen beruhet, daß der Mensch die Gattung von Handlungen, welche darinnen vorgeschrieben sind, für wahr und gut, und also mit

Selbstanwendung auf sich, in der Ausübung für nothwendig erkenne?

Th. Das habe ich vollkommen deutlich eingesehen.

S. Werden wir nun also das höchste Gesetz der Sittlichkeit nicht also ausdrücken müssen: Thue nicht das Gegentheil von dem, was du selbst erkennest, als wahr und gut?

Th. Verzeihe mir werther Sophron; Wir haben oben bey der Bestimmung des Begriffes Gesetz, einen wesentlichen Theil des Begriffs übersehen.

S. Und welchen?

Th Den Begriff des Obern, des Gesetzgebers.

S. Du wolltest also das höchste Gesetz der Sittlichkeit, vielleicht lieber so ausgedrückt sehen: Befolge die Absichten der Gottheit; und dann würdest du das auf die Regel der Geselligkeit, oder der Friedsamkeit und Gerechtigkeit anwenden. Allein, vor allen Dingen sage mir, was du unter dem allgemeinen Gesetze der Sittlichkeit meinst? Soll es nur eine Regel seyn, die sich für die Glückseligkeit des gegenwärtigen Lebens, auf die Handlungen der Menschen, leicht und mit Vortheil anwenden läßt? oder soll es der allgemeine Maaßstab der Sittlichkeit überhaupt seyn?

Th. Das letzte soll es vornehmlich seyn.

S. Merke dir diese Frage indeß; ich werde dich zu rechter Zeit, an deine Antwort erinnern. Jetzt sage mir: muß nicht der Mensch um zur Befolgung der Absichten Gottes verbunden zu seyn, fürs erste diese Befolgung der Absichten Gottes, als etwas Gutes erkennen?

Th. Nothwendig.

S. Ist also nicht das Gesetz: befolge die Absichten der Gottheit, offenbar enthalten in jenem Gesetze: thue nicht das Gegentheil von dem, was du selbst erkennest, als wahr und gut?

Th. Das wohl. Aber sind nicht alle Menschen von Natur verbunden, die Absichten der Gott-

heit zu befolgen? und also auch die Regeln der Geselligkeit, Friedsamkeit, u. s. w.

S. Ganz gewiß ist dieses eine Verbindlichkeit, welche unmittelbar aus dem Begriffe des höchsten Wesens folgt. Aber es ist jetzt nicht von der Wirklichkeit, sondern von dem Grunde dieser Verbindlichkeit gegen das göttliche Gesetz, unter uns die Frage. Und nun der Grund wird doch allzeit dieser seyn müssen: weil und inwiefern der Mensch die Befolgung der göttlichen Absichten, als etwas Wahres und Gutes erkennt, folglich als etwas, das von ihm geschehen muß.

Th. Sollten das nicht alle Menschen einsehen?

S. Zugegeben, daß alle Menschen, wenn auch nur im Dunkeln der Vernunft, den Begriff der Gottheit und ihrer Gesetze haben, so ist es doch eben diese Einsicht, welche den Grund ihrer Verbindlichkeit gegen die Gesetze Gottes enthält.

Th. Es ist wahr Sophron, ich sehe mich immer wieder auf deinen Grundsatz zurück geführt.

S. Aber was dünkt dich, Theodor, kann ein Gedanke, dessen sich der Mensch gar nicht bewußt ist, die Verbindlichkeit eines sittlichen Gesetzes haben?

Th. Ich merke deine Absicht. Allein laß auch in einigen Menschengeschlechtern, den Begriff eines höchsten Wesens und seiner Absichten oder Gesetze, nur gleichsam als eine Anlage, unentwickelt und ohne Bewußtseyn in der Seele liegen, so getraue ich mir dennoch zu beweisen, daß er seine Wirkung haben könne, ja, nach den psychologischen Gesetzen der dunkeln Vorstellungen, haben müsse.

S. Diese Anmerkung macht mir Vergnügen, edler Jüngling, weil sie von deinem Scharfsinne zeigt. Allein ich rede ja nicht von der wirkenden, sondern von der verbindenden Kraft. Ganz gewiß wirkt der Mensch in beyden Theilen seiner Natur, nach Gesetzen, die nur in dem Reiche der dunkeln Vorstellungen ohne Bewußtseyn daliegen. Aber das sind physische, nicht moralische Gesetze. Z. B. alle Men-

schen sind genöthigt (ich kann aber nicht sagen verbunden), das Vergnügen dem Schmerze vorzuziehen. Eben so ist es nun auch erweislich, daß auch jene unentwickelten Vernunftfähigkeiten, welche gleichsam auf den Begriff der Gottheit und Sittlichkeit hinstreben, oder wenn wir uns so ausdrücken wollen, daß jene angebohrnen Begriffe von Gott und Tugend, obwohl sie in einem gänzlichen Unbewußtseyn begraben sind (206. 207.), dennoch in die Handlungen eines Wilden, oder Unbelehrten, einen gewissen Einfluß haben können. Alles aber was wir daraus folgern können, ist dieses: daß ein Mensch durch den Einfluß dieser dunkeln Gefühle von Gott und Tugend, zum sittlich Guten genöthigt werde. Können wir aber sagen, verbunden?

Th. Nein! Ich sehe meinen Irrthum. Aber auf das allgemeine Gesetz der Sittlichkeit zurück zu kommen, folgt nicht, wenn wir das deinige annehmen, daß jeder Mensch sittlich gut ist, wenn er das thut, was seiner Ueberzeugung nach gut ist?

S. Allerdings. Denn kürzer hätten wir es auch so ausdrücken können: Folge deiner Ueberzeugung. Und gewiß, der müßte ein gottloser Frevler seyn, der daraus den abscheulichen Schluß ziehen wollte: jeder Mensch, könne in der Welt thun, was er wolle.

Th. Wie aber, wenn die Ueberzeugung irrt?

S. So wird es darauf ankommen, ob die Unwissenheit, aus welcher der Irrthum entstand, überwindlich, oder nicht überwindlich war. Wenn ein Bürger, der das Gesetz der Ausfuhre nicht wüßte, und wir wollen es des Beyspiels halber als möglich annehmen, nicht wissen könnte, seinen Grenznachbarn etwas von seinen Vorräthen verhandelte, würdest du das eine sittlich böse, oder eine gute Handlung nennen?

Th. Vielmehr eine gute.

S. Wenn ein andrer, der jenes Gesetz, eben so wenig wüßte, seinen bedürftigen Grenznachbarn nichts verkaufte, und also zufälligerweise das Gesetz

seines Landes erfüllte, würdest du das gut, oder böse nennen?

Th. Vielmehr böse.

S. Also sehen wir, Theodor, daß der Mensch allenthalben sittlich gut handelt, wenn er das thut, was er selbst als wahr und gut erkennt.

Th. Aber werther Sophron, wenn wir dieß als den Maaßstab der Zurechnung annehmen wollen, so dürfen wir keine Handlung für strafwürdig erkennen, ausser —

S. Wie kommst du sogleich von der Zurechnung, auf die Strafe?

Th. Ich habe allzeit geglaubt, daß sich Zurechnung nothwendig auf Belohnung, oder auf Strafe beziehen müße.

S. An diesem Begriffe erkenne ich den fleißigen Schüler des Naturrechts. Ich weis gar wohl das Axiom: Non datur imputatio, nisi in proemium aut poenam, welches ungefähr von dem Werthe ist, wie ein anderes: nulla obligatio sine spe, aut metu. — Die Strafe ist eine zufällige Folge, aber nicht ein wesentliches Stück der Zurechnung. Zurechnung ist fürs erste nichts anders, als das Urthel, welches von der Güte oder Bösheit einer freyen Handlung, gefällt werden kann. Hat nun der Geist, welcher dieses Urtheil fället, zugleich die Geneigtheit zu belohnen, oder das Fugniß zu bestrafen, so sind dann Belohnung oder Strafe, Folgen dieses Urtheils.

Th. Laß die Strafe ein wesentliches Stück, oder eine Folge der Zurechnung seyn, so bleibt doch allemal —

S. Von welchen Strafen kann hier die Rede seyn? von göttlichen, oder von bürgerlichen?

Th. Von göttlichen.

S. Also von Zurechnung in Beziehung auf Gott?

Th. Ganz richtig.

S. Nicht wahr, wir wollen das Merkmal be-

stimmen, nach welchem unsere freyen Handlungen von der Gottheit selbst, für sittlich gut, oder böse geachtet, oder welches einerley ist, zugerechnet werden?

Th. Ja! das ist unsere Frage.

S. Kann wohl eine Handlung von der Gottheit für sittlich gut geachtet werden, welche der Mensch mit der Ueberzeugung vollbringt, daß sie sittlich böse sey? oder eine Handlung als böse, welche der Mensch mit der Ueberzeugung, daß sie sittlich gut sey, ausübet?

Th. Es ist wahr, das läßt sich nicht denken.

S. Nun aber haben wir gefunden, daß Belohnung und Strafe, erst Folgen des Urtheils über die Sittlichkeit freyer Handlungen sind. Sehen wir also nicht, nach dem angegebenen Merkmale der Sittlichkeit ganz deutlich, welche Handlungen nach dem Urtheil der Gottheit, d. h. nach den ewigen Gesetzen der Wahrheit selbst, strafbar seyn müssen? Und leider bleibt auch auf diese Weise die Anzahl der Handlungen, die nach dem göttlichen Gesetze der Sittlichkeit wirklich bös und strafwürdig sind, groß genug.

Th. Indessen sehe ich doch mit diesem Merkmale der Sittlichkeit, auf einmal eine weit größere Anzahl guter, als böser Menschen.

S. Desto besser, Theodor! Denn das ist eine der vornehmsten Absichten, welche die Philosophie bey diesen Untersuchungen haben kann, daß sie unsere Meinungen von der Sittlichkeit der Menschen, und von der Gerechtigkeit Gottes berichtige.

Th. Aber dennoch, verzeihe mir werther Sophron, zweifle ich, daß das Naturgesetz, so wie du es ausgedrückt hast, auf die Menschen angewandt werden könne.

S. Guter Theodor, du scheinst den Fehler, den du vom Anfang unserer Unterredung gemacht hast, bis ans Ende derselben behaupten zu wollen. Habe ich dir denn verstattet, unser allgemeines Gesetz der Sittlichkeit zum Grundgesetz des strengen Natur-

rechts zu machen? Hier laß uns ja die Regel des menschlichen Verhaltens wählen, welche den Endzwecken der Gesellschaft die angemessenste ist. Mensch beobachte die Gesetze Gottes, lebe gesellig, thue niemand leid, laß, und gieb jedem das Seine — das sind Vorschriften dieser Art. Halte dich nicht auf, Theodor! bey grübelnden Fragen, ob der Mensch seiner Natur nach, die Verbindlichkeit zu diesen Vorschriften einsehen könne? Genug das Wohl der Menschen kann nicht in dem gegenwärtigen, noch in dem zukünftigen Leben bestehen, der Endzweck der Glückseligkeit, d. h. der Endzweck Gottes kann nicht erreicht werden, wenn wir diese Vorschriften nicht zur ersten Richtschnur unsers Lebens machen. Die Verständigen und Guten haben das von je her eingesehen, und diese sind die Gesetzgeber der übrigen.

Th. Wenn nun aber diese übrigen die Befolgung dieser Vorschriften nicht als etwas Wahres und Gutes erkennen, so haben sie ja keine Verbindlichkeit darnach zu handeln?

S. Laß sie auch, wenn ich dir das Aeußerste zugebe, von der sittlichen Verbindlichkeit frey seyn, das heißt, laß sie nach dem Urtheil der Gottheit, keine strafende Zurechnung verschulden, so hat dennoch die gesellige Gesetzgebung, die ein Werk des beßern und aufgeklärten Theils ist, und die Erzieherinn des Menschengeschlechts seyn soll, sie diese Verbindlichkeit zu lehren.

Th. Aber wenn sie sie auf keine Weise erkennen könnten?

S. Es läßt sich fast nicht denken, daß Menschen, denen der Begriff von Gott und seinen Gesetzen bekannt gemacht würde, die Verbindlichkeit diese Gesetze zu befolgen, auf keine Weise erkennen könnten. Wäre aber dieser Fall möglich, so müßten solche Unglückliche genöthigt werden —

Th. Wäre diese Nöthigung nicht Strafe? Und sollten Menschen das Fugniß haben, eine Handlung zu bestrafen, die selbst in den Augen der Gottheit

nicht böse ist? So wäre ja das, was wir Naturrecht nennen —

S. — nenne es lieber Gesellschaftsrecht. —

Th. die unnatürlichste Einschränkung der ursprünglichen Rechte des Menschen?

S. Die allerheilsamste, vernünftigste, weiseste Einschränkung mußt du sagen.

Th. Wenigstens wäre dieses Naturrecht, schon eine Art von bürgerlichem Rechte.

S. Eben darum sagte ich dir, du könntest es Gesellschaftsrecht nennen. Denn wie man auch das Grundgesetz des sogenannten Naturrechts ausdrücken mag, so beziehet es sich doch mit allen Verbindlichkeiten und Rechten, die man davon ableitet, am Ende allemal auf die Endzwecke des geselligen Lebens. — Mit einem Worte, dieses Recht beruhet allenthalben auf einer wahren, philosophischen Politik — aber freylich nicht auf Grundsätzen der spekulativen Moral, worauf es dennoch beruhen müßte, wenn es wahres, reines Naturrecht seyn sollte.

Th. Aber wird nicht aus diesen Grundsätzen folgen, daß man einen Menschen ohne seine Schuld bestrafen könne?

S. Du willst sagen, ohne sittliche Zurechnung. Wir haben ja aber gesehen, daß sittliche Zurechnung, und bürgerliche Zurechnung ganz verschiedene Dinge sind. Wir wollen einmal annehmen, die Otaheiten halten den Diebstahl nicht für etwas sittlich Böses: ich sage wir wollen es also annehmen; denn ich stehe nicht dafür, daß es also ist. Könnten wir ihre Räubereyen, sittlich böse Handlungen nennen?

Th. Nein das könnten wir nicht.

S. Aber dennoch, wette ich, du würdest die Otaheiten mit Gewalt nöthigen, von dem Diebstahle zu lassen, wenn du ihr Gesetzgeber wärest.

Th. Ganz gewiß.

S. Diese gewaltsame Nöthigung aber wäre Strafe, also würdest du den Diebstahl unter ihnen strafen.

Th. Das ist wahr.

S. Oder meinst du, daß es eine sittlich böse Handlung ist, wenn ein Gefangener der morgen wegen eines Diebstahls von drey Thalern, nach den französischen Gesetzen sterben soll, zu entkommen sucht?

Th. Keinesweges.

S. Aber laß uns annehmen, die Gesetze nach denen er verurtheilt ist, sind politisch nothwendig und gut. Werden nun die Richter nicht befugt seyn, ihn dennoch für das kleinste Beginnen der Flucht abstrafen zu lassen?

Th. Allerdings. Aber es fällt mir ein, daß dieser Gefangene auch eine sittliche Verbindlichkeit hat, in dem Gefängnisse zu bleiben Denn indem er sich zu den Gesetzen des Landes bekennt, macht er sich durch eine Art von Vertrag verbindlich —

S. — im Fall eines Diebstahls von drey Thalern den Tod zu leiden? — Wie kann ein Mensch einen Vertrag über sein Leben schließen?

Th. Aber wie soll ich das verstehen? Der Richter hat das Recht den Gefangenen zu halten, und der Gefangene hat dennoch nicht die Verbindlichkeit zu bleiben? Muß nicht jedem Recht eine Verbindlichkeit gegen über stehen?

S. Ich weis wohl, guter Theodor, daß das unsere Systeme sagen. Soll das aber ohne alle Einschränkung ein Grundsatz des reinen Naturrechts seyn, so bekenne ich dir, daß ich nicht fähig bin, ihn zu beweisen Willst du recht deutlich einsehen lernen, mein Theodor, in welchen Fällen, Strafrecht ohne gegenseitige, innerliche oder sittliche Verbindlichkeit statt findet, so bedenke, daß die Strafgerechtigkeit nichts anders ist, als die Stellvertreterin der Selbstrache, welche man in der Sprache der Schule das jus belli nennt. Was ist nun Selbstrache? Gewalt gegen Gewalt. Sollst du, wenn ein Mensch auf der Strasse mit einem Mordgewehr auf dich zukommt, erst darüber philosophiren, ob

der Todschlag, den er an dir beginnet, eine psychologisch sittliche Handlung seyn würde? Nein. Sie sey es auch nicht. Du hast das Recht ihm zu wehren, oder die Obrigkeit, wenn sie deine Stelle vertritt, hat das Recht ihn zu bestrafen, wenn auch wirklich der Angriff, nach den subtilen Merkmalen einer spekulativen Seelenlehre, nicht eine freye oder sittliche Handlung wäre. Und wer wollte am Ende diese Merkmale aufs Reine bringen? Die Gesetzgebung legt zwar auch gewisse Merkmale der Vernunftfähigkeit und Sittlichkeit zum Grunde; aber diese sind keinesweges weder hinreichend, noch bestimmt, eine sittliche Zurechnung anzugeben, sondern sie scheinen nur gleichsam im Durchschnitte genommen zu seyn. Genug, eine Handlung, welche diese Merkmale der Sittlichkeit hat, wird zugerechnet und bestraft. So setzt man z. B. fest, ein Mensch der das ein und zwanzigste Jahr erreicht hat, hat seinen Verstand. Aber wird wohl dieses Merkmal des Alters, ein wahrhaftig philosophisches Merkmal seyn sollen? — Du siehest also guter Theodor, daß die bürgerliche Zurechnung ganz etwas anders ist, als die philosophische. Hier ist die Frage von der innern, dort ist die Frage von der äußerlichen Güte, d. h. von der Nützlichkeit, oder Schädlichkeit der menschlichen Handlungen.

Man pflegt insgemein eine große Anzahl alter Weltweisen, als Leugner der Sittlichkeit zu verdammen; aber wenn man die Beweise, worauf diese Verurtheilung gegründet ist, näher untersucht, so sind es einzelne, außer dem Zusammenhange angeführte Stellen, die meistens aus Cudworths Tr. de aeternis Iusti et Honesti notionibus genommen, und von da durch den Weg der Kompilation, aus einem Buche in das andere übergetragen zu seyn scheinen. Dieser heftige Gegner des Hobbesianischen Systems (s. die Anm. z. 303 §.) setzt voraus, daß die Gründe der Sittlichkeit, ihrem innern Wesen nach, keine Beziehung auf Glückseligkeit haben dürfen, und daß sie also, als antecedentes voluntatem

divinam, wie die Schule sagt, betrachtet werden müssen. Und so scheinet ihm dann freylich jeder Lehrsatz, die Gründe der Sittlichkeit aufzuheben, der mit dieser Voraussetzung auch nur in dem entferntesten Widerspruche stehet. Wir wollen einige Proben davon anführen. Archelaus hatte, wenigstens sagt es Laërz (Lib. II. §. 16.), den Grundsatz: το δικαιον ειναι και το αισχρον, ου φυσει, αλλα νομω. Heißt το δικαιον, so viel als bürgerliche Gerechtigkeit, so sagt Archelaus nichts anders, als was alle Philosophen und auch die Rechtsgelehrten zugestehen: daß vor der bürgerlichen Verfassung, wohl Sittlichkeit, aber nicht (im strengem Sinne des Worts), Gerechtigkeit sey. Wollte man aber den Satz des Archelaus auch nicht so auslegen, wie die meisten einen ähnlichen Satz des Hobbes ausgelegt haben, der die Sittlichkeit vom Gesetz der Vernunft (dictamen rectae rationis), die Gerechtigkeit aber von dem Gesetz der Gesellschaft herleitet: so würde doch kein schlimmerer Sinn hineingebracht werden können, als dieser: Der Unterschied des Guten und Bösen, ist nicht absolut, sondern relativ — in Beziehung auf eine Regel, z. B. der Glückseligkeit. Hierzu kommt, daß wir von dem System eines Mannes, der der Schüler des Anaxagoras und der Lehrer des Sokrates war, und von dem gesagt wird, daß er auch besonders die Moral getrieben habe (Diog. Laërt. l. c.), mehr ein gutes, als ein schlimmes Vorurtheil hegen müssen. Und dennoch ist diese einzige Stelle des Laërz für den D. Cudworth hinreichend, um den Archelaus als einen Leugner der Moral aufzustellen (l. c. Lib. 1. Cap. I. §. 2). Dieses ist desto sonderbarer, da Cudworth (l. c. §. 1.) die Grundsätze des Aristoteles empfiehlt, der doch dasselbige mit denselbigen Worten sagt: τα δε δικαια — νομω μονον ειναι, φυσει δε μη. (In den Nicom. v. Auf.). Allein Buddeus (Scepticism. Moral. §. 11. in Analect.) ist strenger gegen den Aristoteles, und behandelt ihn als einen Leugner der Sittlichkeit, obgleich Aristoteles noch die Bestimmung hinzusetzt, τα δικαια, περι ων η πολιτικη τεχνη σκοπειται — und durchgängig in seinen moralischen Schriften (z. B. Nicom. Lib. V. Cap. X.) die richtigsten Grundsätze über den sittlichen Unterschied der Dinge äußert. — Heraklit, dessen Atheismus ich selbst (1. Anm. z. 977. §.) wahrscheinlicher gemacht habe, als er wirklich ist, wird vom Cudworthen aus keinem andern Grunde verdammt, als weil Protagoras (dessen Moral ich nicht zu vertheidigen weis), seine Lehrsätze von der Unselbstständigkeit aller Dinge, und der menschlichen Begriffe insbesondere, aus der Physiologie dieses Weltweisen genommen habe. Vielleicht hatte Cudworth auch jene Stelle beym Clemens (Strom. Lib. IV. p. 478.) im Sinne, wo Heraklit sagt: δικης ουκ

μη ὀκ ἀν ἤδεσαν, εἰ ταυτα (nähmlich Gesetze und Strafen, wovon unmittelbar vorher die Rede ist), μη ἦν. Aber das wird in einer ganz andern Verbindung gesagt, und Clemens führt diesen Gedanken des Heraklit nur in der Absicht an, um ihn zu billigen: καλως ὁν Ἡρακλειτος etc. Noch sonderbarer ist der Beweis, den Brucker (Tom. I. p. 1223.) wider den Heraklit führet. Dieser Weltweise sagt beym Stobäus, daß alle Gesetze der Tugend von dem göttlichen Gesetz abhangen. Nun setzt Brucker voraus, daß Heraklit unter dem göttlichen Gesetze nichts anders verstehen könne, als das Gesetz der blinden Nothwendigkeit; und so ist ihm denn das Urtheil gesprochen. — Ich mache mir von der Moralphilosophie des Demokrit keinen sonderlichen Begriff. Allein wenn es wahr ist, was Grotius so einleuchtend gezeigt hat, daß ein Atheist, angesehen die Gründe der sittlichen Verbindlichkeit ihre eigene Evidenz für sich haben, das Gesetz der Sittlichkeit nicht leugnen müsse, oder vielmehr nicht leugnen könne, (obwohl ihm ganz gewiß zur Ausübung der Tugend, was auch der scharfsinnige Verfasser des Cato, Herr Rehberg, dagegen sagt, alle die Bewegungsgründe und Kräfte fehlen, die ich in dem 187. §. von dem philosophischen Enthusiasmus hergeleitet habe:) so sind die Beweise, welche jene Litteratoren wider die Moral des Demokrit, aus seinen uns bekannten Lehrsätzen anführen, bis zum Erstaunen willkührlich. Den Satz: (Diog. Laërt. Lib. IX. §. 45.) ποιητα νομιμα εἰναι; φυσει δε ἀτομα και κενον, legt Cudworth (l. c. §. 2.) so aus: Quae pro justis et injustis vulgo habenrur, ea non natura talia esse, sed arte tantum et institutione humana. Welche Auslegung! Moßheim führt in der Anm. einen andern Grundsatz des Demokrit an, in welchem die Leugnung der Sittlichkeit, noch sichtbarer seyn soll: ἀρχας εἰναι των ὁλων, ἀτομες και κενον, τα δ' ἀλλα παντα νενομισθαι, δοξαζεσθαι: Die einzigen selbstständigen Dinge in der Welt seyen, die Atomen und das Leere; alles übrige sey Schein. Wie viel würde nicht erfodert werden, um in diesem physischen Lehrsatze nur einen entfernten Grund irriger Begriffe von der Nichtigkeit des sittlichen Unterschieds der Dinge zu finden! — Was die alten Skeptiker, die eigentlichen Pyrrhonisten, (die auch Sextus allein zu den wahren Skeptikern rechnet) anbetrift, so macht man sich, so wie ich ihre Denkart aus dem Sextus kenne, ganz einen falschen Begriff, wenn man sich muthwillige Köpfe darunter vorstellt, denen es wie einigen unserer neuen Zweifler, darum zu thun war, die Gründe der Sittlichkeit, durch muthwillige Spitzfindigkeiten und Sophistereyen verdächtig zu machen. Die ersten Gründe aller unsrer Erkenntnisse, sind unbegreiflich, sagt

Pyrrho: also auch die ersten Gründe der Moral. Das ist der wahre Sinn des verschrienen pyrrhonischen Grundsatzes, beym Laërz (Lib. IX. §. 67.). Die Sittlichkeit leugnen, heißt sie mit Gründen bestreiten; aber leugnen, oder bestreiten, ist wie selbst Moßheim zur Rechtfertigung des Pyrrho (l. c. Lib. I. Cap. I. Not. 7.) gegen Cudworth anmerkt, dem Karakter des wahren Pyrrhonismus ganz entgegen. Der wahre Pyrrhonist leugnet, weder die Tugend, noch ihre ersten Gründe; aber er hält es nur für unmöglich, daß der Mensch etwas zuverläßiges darüber bestimmen könne. Der Beweis dieser Unmöglichkeit (in wiefern auch der Pyrrhonist beweiset,) wird vornehmlich von der Verschiedenheit der Denk- und Empfindungsart der Menschen über sittliche Dinge, hergenommen. Daher ist Sextus (Pyrrh. Hypot. Lib. III. Cap. XXIV.) in Beyspielen dieser Art unerschöpflich. Allein, folgert nun Sextus daraus, daß Tugend und Laster einerley sey? daß der Unterschied blos auf dem Einfluß der Gesetzgebung beruhe? Nichts weniger, sondern vielmehr dieses, daß der weise Mann, obwohl er sich nicht getrauet, die allgemeinen Merkmale der Sittlichkeit anzugeben, dennoch die Regel der Gerechtigkeit und Tugend in so fern für wahr hält, in wiefern er sie befolgt. Uebrigens muß man noch dieses merken, daß wenn die Pyrrhonisten, die Merkmale des Guten bestreiten, sie ungleich mehr das so genannte summum bonum, als das sittliche Gute zum Gegenstand haben; dieses ist ganz einleuchtend aus den dahin gehörigen Abhandlungen des Sextus (Pyrrh. Hypot. Lib. III. Cap. XIX — XXVII. und adu. Mathem. Lib. XI.) — Was ich von den Pyrrhonisten gesagt habe, läßt sich nicht auf die Akademiker anwenden, welche mehr stürmischen Disputiergeist, als ruhige Selbstständigkeit (ἀταραξία) zu haben scheinen, und auch von dem Sextus, (kaum mit Ausnahme des Arcesilas), gar nicht zu den Skeptikern gerechnet werden. Mit diesem stürmischen Disputirgeist mögen denn nun wohl Arcesilas und Karneades manches wider die Sittlichkeit und Tugend gesagt haben. Cicero sagt daher (de Legg. Lib. I. Cap. XIII.) da wo er von dem Gesetz der Tugend redet: Perturbatricem autem harum omnium rerum Academiam, hanc ab Arcesila et Carneade recentem, exoremus vt sileat; nam si invaserit in haec — nimias edet ruinas. Daher siehet es dem Karneades, der noch viel weniger, als Arcesilas, den wahren Geist des Pyrrhonismus hatte, und vielmehr ein heftiger, glänzender Redner war, gar nicht unähnlich, was nach dem Grotius, fast alle Kompendien des Naturrechts von seinen zwo Reden anführen, die er bey seiner Gesandschaft in Rom, für und wider die Gerechtigkeit hielt. Laktanz, welcher Lib. V. Cap. XV - XVII. ich

weis nicht aus welcher Urkunde, von diesen Reden einen Auszug mittheilet, schließt daraus, daß die Heiden nicht fähig waren, den sittlichen Unterschied der Dinge zu erkennen. — Auch die neuen Skeptiker verrathen in ihren Zweifeln über die Sittlichkeit mehr sophistischen Muthwillen, und zugleich mehr vorsätzliches Bemühen die Gründe der Tugendverdächtig zu machen, als die alten Pyrrhonisten. Z. B. Charron u. le Vayer, Dial. de la Philosophie Sceptique in dem Orasius Tubero. Wegen der Unbestimmtheit des Begriffs Skeptiker, sind wohl gar die ausgelassenen Grundsätze eines Protagoras und Gorgias, und ihrer Schüler, welche Plato aufführet, Skepticismus genannt worden. Die Unverschämtheit, womit diese wider die Tugend, und was noch mehr ist, für das Laster reden, übersteigt alles Begreifen; als z. B. wenn Kallikles (*Platonis* Gorgias Tom. II. p. 482 seqq.) den Polus seine Furchtsamkeit vorwirft, daß er dem Sokrates zugestehe, unrecht thun sey etwas schändliches u. d. g. Nicht besser sind die Grundsätze beschaffen, welche vornehmlich in dem I. u. II. B. der Rep. dem Glauko und Thrasymachus, und im Theätet dem Protagoras zugetheilet werden. Etwas dieser Art Skepticismus nennen, das heißt in der That, von dem Skepticismus gar keinen Begriff haben. — Anlangend den Epikur, so ist besonders der 37ste Satz in den κυριαις δοξαις (Diog. Lib. X. am Ende) wo gesagt wird, daß nur allein die Furcht vor der Entdeckung, eine ungerechte Handlung zu einem Uebel mache, äusserst anstößig, und in Verbindung mit diesem, ist der vorhergehende 36ste aller Vertheidigung unwürdig. Selbst Gassendi verwirft hier den Epikur, und tadelt ihn wegen der Unvorsichtigkeit, mit welcher er sich über so wichtige Begriffe der Moral ausdrückt: in Lib. X. Diog. Laërt. Tom. V. p. 159 seqq. Der 34ste Satz (το της φυσεως δικαιον ἐξι συμβολον του συμφεροντος), würde an und für sich selbst nichts wider das Moralsystem des Epikur beweisen. Denn betrachten nicht die wohldenkendesten Weltweisen die Tugend in Beziehung auf Glückseligkeit? Nur pflegen die Alten das mehr Nützlichkeit το συμφερον, besonders aber ὠφελεια zu nennen. So, z. B. drücken die Stoiker, von denen niemand gesagt hat, daß sie Leugner der Sittlichkeit gewesen wären, den Endzweck der Tugend, beym Sextus (z. B. Pyrrh. Hypotyp. Lib. III. Cap. XX. XXI.) vermischt, bald durch ὠφελεια, bald durch ευδαιμονια aus. Das letzte aber ist selten. Ja die Alten nennen wohl die Tugend schlecht hin ὠφελειαν. Ob nun aber gleich alles dieses dem Epikur nicht zu statten kommen kann, so verdient doch dieser Philosoph darum nicht, mit jenen Sophisten beym Plato in eine Klasse gesetzt zu werden. Denn

er sagt: ohne Gerechtigkeit und Tugend ist keine Glückseligkeit möglich; schon dieser Satz ist allein sehr viel werth, sollte es auch nur in Beziehung auf das Wohl der Gesellschaft seyn; jene sagen die Gerechtigkeit macht unglücklich. Von Epikurs Gesinnungen über die Tugend, ist eins und das andere angeführt, in der Anm. z. 613. §. Batteux scheint in seiner Moral des Epikur, zur Aufklärung des Epikurischen Systems nicht viel beygetragen zu haben. — Unter den Neuern ist als Leugner der Sittlichkeit keiner so verschrien worden, als Hobbes, und das vornehmlich von Cudworth (l. c.) und Cumberland (in dem Buche de Legg. naturall.); Hobbes, das ist sein ganzes Verbrechen, unterscheidet Sittlichkeit und Gerechtigkeit. Das Gesetz der Sittlichkeit (dictamen rectae rationis, welches er auch so oft legem diuinam nennt) beruhet auf der wesentlichen Beschaffenheit der Vernunft selbst (de Ciue Cap. II. IV.); das Gesetz der Gerechtigkeit (Cap. XIV. §. 4.) beruhet auf Gesetzen der Gesellschaft, und diese Gesetze beruhen auf Verträgen. Diese Verträge entstehen aus Streitigkeiten, und die Streitigkeiten aus den Verhältnissen des Eigenthums. Wo also, sagt Hobbes weiter, und das ist der Fall im rohen Stande der Natur, noch keine Verträge dieser Art sind: da ist noch kein Gesetz der Gerechtigkeit, und in so fern kein Recht, (Leuiathan Cap. XIII. gegen das Ende); darum aber wohl Sittlichkeit, oder Unterschied des Guten und Bösen. Denn das Gesetz der Sittlichkeit oder der Vernunft (quaere pacem) verbindet auch im Stande der Natur (Leuiathan l. c.); und eben auf diesem Gesetze beruhet die Verbindlichkeit Verträge zu halten (de Ciue Cap. III.), und dadurch entsteht ein neuer Mißverstand seines Systems. Dieses Gesetz der Vernunft will jedoch Hobbes lieber Consilium, als Lex genannt haben, um das Wort Gesetz ganz für die bürgerliche Gerechtigkeit vorzubehalten. Ueber den Unterschied unter Consilium und Lex, ist nachmals in dem Naturrechte viel gestritten worden. — Spinosa leugnet die Sittlichkeit nicht wie die Sophisten beym Plato, sondern wie Epikur, d. h. er betrachtet die Tugend als etwas Gutes — aber nur allein in Beziehung auf den Vortheil des gegenwärtigen Lebens. Spinosa legt von seinem System über diese Materie ein förmliches Bekenntniß ab, in dem II. Kap. Tr. Polit. wo er die in seiner Ethic sowohl, als in dem Tr. Theol. polit. zerstreuten Grundsätze kurz zusammen faßt. — Die Grundsätze der allgemeinen praktischen Philos. haben ausser Wolfen, Baumgarten in der Philos. Pract. Achenwall in den Proleg. I. N. und dann Meyer, Feder, Ulrich u. a. in ihren Lehrbüchern, sehr faßlich abgehandelt; s. auch Homes Gesetze der Gesellschaft.

Bayerische Staatsbibliothek München

1+2 XXX V. 84
XXXX X. 86

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Platner, Ernst, 1744-1818

Ernst Platners Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte

Bd.: Anderer Theil.

Leipzig 1782

Ph.u. 393-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046609-2
VD18 90629442